77

MARCUSE/MALLET
GORZ y otros

marcuse ante sus críticos

grijalbo

colección 70

COLECCIÓN 70

Títulos publicados en España

2. A. Gramsci, *La formación de los intelectuales*
10. R. Luxemburgo, *Reforma o revolución*
18. F. Mehring, *Carlos Marx y los primeros tiempos de la internacional.*
25. L. Trotsky, *Cómo hicimos la revolución de octubre*
27. C. Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*
29. C. Marx, *Manuscrito económico-filosófico de 1844*
30. C. Zetkin, *Recuerdos sobre Lenin*
32. A. I. Oparin, *El origen de la vida*
35. J. Plejanov, *El papel del individuo en la historia*
37. F. Engels, *Para leer «El capital»*
42. J. Chesnaux, *El modo de producción asiático*
50. Marqués de Sade, *Escritos filosóficos y políticos*
51. G. Babeuf-H. Saint-Simon. *El socialismo anterior a Marx*
57. C. Marx, *La acumulación originaria del capital*
60. A. G. Spirkin, *Lenin y la filosofía*
61. Mao Tse-Tung, *Las contradicciones*
63. C. Marx-F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista y otros escritos filosóficos*
65. J. Lake, *Cartas sobre la tolerancia y otros escritos*
71. J. Martí-F. Castro, *De Martí a Castro*
72. C. Marx-F. Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*
77. Marcuse-Mallet-Gorz y otros, *Marcuse ante sus críticos*
78. N. S. Spiridonova-L. A. Cherkasova, *Rasgos económicos del imperialismo*
80. G. Lukács, *Lukács sobre Lenin: 1924-1970*
82. J. Stalin, *Los fundamentos del leninismo*
83. V. I. Lenin, *Fuentes y partes integrantes del marxismo*
84. C. Marx-F. Engels, *«El capital» visto por su autor*
85. R. Luxemburgo, *Huelga de masas, partido y sindicatos*
87. Marx-Engels-Lenin, *Marxismo y terrorismo*
88. Lefèvbre-Sánchez Vázquez-Nils Castro y otros, *Estructuralismo y marxismo*
94. V. I. Lenin, *Acerca del estado*
100. C. Marx, *El método en la economía política*
112. Mao Tse-Tung, *La guerra revolucionaria*

Marcuse/Mallet
Gorz
y otros

MARCUSE ANTE SUS CRÍTICOS

Juan Martínez Sánchez
Murcia, 1.976

EDICIONES GRIJALBO, S. A.
BARCELONA - BUENOS AIRES - MÉXICO, D. F.
1975

MARCUSE ANTE SUS CRITICOS

Versión al español de una recopilación de artículos diversos de revistas, con permiso de reproducción, por Adolfo Sánchez Vázquez

ISBN: 84-253-0538-1

Depósito legal: B. 15.639 - 1975

Impreso en España
Printed in Spain

Impreso y encuadernado en Romanyà/Valls
Verdaguer, 1 - Capellades (Barcelona)

INDICE

Nota preliminar

Desde hace ya más de dos años el pensamiento de Marcuse se encuentra en el centro de agudas polémicas y apasionadas discusiones. Para muchos su nombre aparece asociado, por primera vez, a los movimientos estudiantiles de Berlín y París de 1967 y 1968, respectivamente. Pero los especialistas conocían a Marcuse, desde hacía ya largos años, como un pensador europeo muy destacado.

La presente recopilación aspira a mostrar algunos aspectos fundamentales del pensamiento marcusiano. Los dos primeros trabajos se articulan en torno al concepto de revolución. El que abre el volumen considera la revolución en sus implicaciones éticas, particularmente con respecto al uso de la violencia. El segundo procede a un examen del concepto de revolución a partir del marxismo clásico, pero viéndolo a la luz de los nuevos fenómenos sociales e ideológicos que el enorme progreso tecnológico suscita en las sociedades "altamente industrializadas". En el tercero, Marcuse toca en forma concentrada algunas de las cuestiones —más ampliamente desarrolladas y más discutidas— en su obra fundamental El hombre unidimensional. *En él vuelve a enfrentarse al concepto de revolución, al papel de la clase obrera, a las realizaciones de las sociedades socialistas existentes y a las perspectivas actuales del socialismo.*

Estos tres textos de Marcuse permiten formar con relativa rapidez una idea clara de sus tesis básicas. Ciertamente, su lectura no exime al lector, interesado en estas cuestiones, de la necesidad de leer otros trabajos de Marcuse, y particularmente la obra antes citada en torno a la cual siguen girando principalmente las polémicas y discu-

siones. Pero, a nuestro juicio, los textos marcusianos recopilados sirven holgadamente para que el lector disponga del obligado punto de referencia al pasar a la segunda parte del volumen "Marcuse ante sus críticos".

Los trabajos críticos, aquí seleccionados, responden a distintas posiciones marxistas. En un extremo, las de los franceses Mallet y Gorz; en el otro, las de Dieter Ulle (de la República Democrática Alemana), el polaco Wiatr y los soviéticos Zamoshkin y Motroshilova.

Serge Mallet, autor de La nouvelle clase ouvrière, *y André Gorz, que ha escrito* Strategie ouvrière et neocapitalisme *y* Le socialisme difficile, *se han ocupado de problemas en cierto modo análogos a los de Marcuse, pero con respecto a la sociedad industrial europea, particularmente la francesa. Esto le da un valor peculiar a sus observaciones críticas. Uller, Wiatr, Zamoshkin y Motroshilova escriben, desde la experiencia socialista vivida particularmente en Europa, y ello da también una tonalidad peculiar a sus críticas, en las que, por otro lado, se aprecian también matices diversos.*

Teniendo, pues —como marco de referencia— las tesis fundamentales de Marcuse, expuestas por él mismo, es decir, sin pasar por la criba de sus expositores-críticos, el lector podrá juzgar por sí mismo el alcance y fundamento de las diversas posiciones críticas que en este volumen se manifiestan.

E. G.

I

TEXTOS DE MARCUSE

Etica y revolución*

Me propongo discutir la relación entre ética y revolución tomando como guía la siguiente cuestión: ¿puede justificarse una revolución como legítima, como buena, e incluso como necesaria, y no sólo en términos políticos (como expediente de ciertos intereses) sino también en términos éticos; es decir, puede justificarse con respecto a la condición humana como tal o al potencial del hombre en una situación histórica dada? Esto significa que los términos "justo" o "bueno" pueden ser aplicados a los movimientos políticos y sociales bajo la hipótesis de que la valoración moral de semejantes movimientos es (un sentido que ha de ser definido) algo más que subjetiva, o que un asunto de preferencia. De acuerdo con esta hipótesis, "bueno" y "justo" significarán servir para establecer, promover o extender la libertad y la felicidad humanas en una comunidad, independientemente de cuál sea la forma de gobierno. Esta definición preliminar combina el bienestar individual y personal, privado y público, y trata de captar de nuevo un concepto básico de la filosofía política clásica que, con mucha frecuencia, ha sido suprimido, a saber: que el fin del gobierno no es sólo la mayor libertad posible, sino también la mayor libertad posible del hombre; es decir, una vida sin temor ni miseria, una vida en paz.

Pero aquí topamos con la primera cuestión batallona: ¿quién determina o puede determinar o con qué derecho establece el interés general de la comunidad y fija con

* Conferencia pronunciada en un ciclo organizado por la Universidad de Kansas. Incluida en el volumen *Ethics and Society*, ed. by Richard T. George, Anchor Books, New York, 1966.

ello, el alcance y límites de la libertad y felicidad individual, así como los sacrificios que se imponen a la libertad y felicidad de los individuos en nombre y en bien de la comunidad? Pues en cuanto que el bienestar general y el individual no coinciden inmediatamente, este último tendrá que estar *hecho* de modo que se ajuste al primero. Pero si nos planteamos esta cuestión tendremos que abordar en seguida otro problema igualmente grave y embarazoso; aún admitiendo que la libertad no es sólo un asunto individual y privado y que más bien se halla determinada por la sociedad, por la situación en que vivimos ¿de qué felicidad se trata? ¿Se trata de la felicidad del individuo con sus asuntos privados, o de una felicidad sujeta también, en un sentido muy preciso, a las limitaciones e incluso a las definiciones que le impone la comunidad? La posición extrema de que la felicidad humana es y debe ser individual, asunto exclusivo del individuo, no puede ser defendida en cuanto que se reflexione un poco sobre la cuestión. Ciertamente, hay modos y tipos de felicidad individual que no pueden ser tolerados en absoluto por la comunidad. Es muy posible —en verdad sabemos que así fue en realidad— que gentes que torturaban en los campos de concentración de Hitler se sintieran con frecuencia completamente felices con su labor. Aquí tenemos uno de los muchos ejemplos de felicidad individual respecto a los cuales no vacilaríamos en afirmar que no es simplemente el individuo mismo quien puede ser el juez de su propia felicidad. Damos por sentado que existe un tribunal que es (real o moralmente) el autorizado para "definir" la fecilidad individual.

Ahora, después de estas aclaraciones previas, permítanme definir lo que entiendo por "revolución". Entiendo por ella el derrocamiento del gobierno legalmente establecido así como la anulación de una Constitución por una clase o movimiento social con el fin de sustituir tanto la estructura política como la social. Esta definición excluye todo golpe militar, revolución palaciega o contrarrevo-

luciones "preventivas" (como el fascismo o el nazismo) ya que no reemplazan la estructura social básica. Si definimos la revolución de este modo podemos dar un paso más hacia adelante diciendo que semejante cambio radical y cualitativo implica violencia. Las revoluciones pacíficas, si es que existen, no presentan ningún problema. Podemos reformular, por esto, nuestra cuestión inicial preguntando: ¿se puede justificar el uso revolucionario de la violencia como un medio para establecer o promover la libertad y la felicidad humanas? Esta cuestión implica, a su vez, un supuesto muy importante: el de que hay criterios racionales para determinar las posibilidades de la libertad y la felicidad humanas al alcance de la sociedad en una situación histórica específica. Si no existen tales criterios, será imposible valorar un movimiento político de acuerdo con sus probabilidades de conquistar una mayor amplitud o un grado más alto de libertad y felicidad en la sociedad.

Pero, postular la viabilidad de patrones y criterios racionales para juzgar las posibilidades dadas de libertad y felicidad humanas, significa suponer que las normas éticas o morales son *históricas*. Y si no lo son, no serán más que abstracciones sin significación. Aplicado esto a nuestra cuestión, significa que un movimiento revolucionario al pretender tener un derecho ético y moral, debe ser capaz de dar un fundamento racional a su probabilidad de aprovechar las posibilidades reales de libertad y felicidad humanas, y, asimismo, debe ser capaz de demostrar la adecuación de sus medios para alcanzar este fin. Sólo si el problema se plantea en semejante contexto histórico, es susceptible de ser discutido racionalmente. De otra manera, sólo quedan abiertas dos posiciones: rechazar *a priori* o apoyar *a priori* toda revolución y violencia revolucionaria. Ambas posiciones, la afirmativa y la negativa, se hallan en contradicción con los hechos históricos. Por ejemplo, carece de sentido afirmar que la sociedad moderna *pudo* haber surgido sin las revoluciones in-

glesa, norteamericana y francesa. Tampoco tiene sentido decir que toda violencia revolucionaria ha cumplido la misma función social y ha tenido las mismas consecuencias. La violencia de las guerras civiles del siglo XVII en Inglaterra o la violencia de la primera Revolución Francesa han tenido efectos y consecuencias muy distintas de los de la Revolución Bolchevique, y muy diferentes también de los de la violencia contrarrevolucionaria desatada por los regímenes nazi y fascista. Además, las posiciones de rechazo o de aprobación *a priori* de la violencia política y social equivaldrían a sancionar cualquier cambio histórico, sin tomar en cuenta si se ha producido en una dirección progresiva o regresiva, liberadora u opresora.

Un rápido vistazo al desarrollo histórico de nuestro problema puede facilitar la discusión. En la filosofía política clásica, no se consideraba a las revoluciones como la ruptura del continuum histórico. Platón y Aristóteles pensaban que las revoluciones constituían la verdadera dinámica de la política y que correspondían al ciclo histórico, y, a la vez natural, de nacimiento, desarrollo y decadencia de las formas políticas. En la filosofía medieval y en los primeros tiempos de la filosofía moderna la idea de un orden natural y divino proscribía toda resistencia al gobierno establecido, o bien hacía de la resistencia a la tiranía no sólo un derecho sino una obligación moral. En los siglos XVI y XVII, el derecho, prácticamente ilimitado, a resistir a un gobierno, e incluso a derrocarlo, fue sostenido normalmente por los protestantes contra los católicos, y por los católicos contra los regímenes protestantes.

Una reacción muy característica contra esas doctrinas podemos verla en la actitud de diferentes pensadores hacia la revolución, a saber: que el cambio siempre resulta peor. El riesgo que se corre al derrocar las instituciones políticas y sociales vigentes, por malas que puedan ser, es demasiado grande. Descartes, el gran revolucionario en el terreno del pensamiento, era sumamente conservador con respecto a las "grandes corporaciones públicas". La

duda al parecer no puede extenderse a ellas y deben permanecer como están. Pero, al mismo tiempo, los filósofos se inclinan fuertemente a apoyar una revolución cuando ya ha demostrado tener éxito. Un ejemplo representativo de esta actitud es Kant —ciertamente no un ejemplo de oportunismo y conveniencia— quien rechazaba el derecho a la resistencia y condenaba la rebelión contra el gobierno establecido, pero añadiendo asimismo que, una vez que ha triunfado una revolución y se ha establecido un nuevo gobierno legal, se debe obedecer al nuevo gobierno revolucionario de la misma manera que era un deber hacerlo antes con respecto al gobierno derrocado por la revolución.

La otra cara de la medalla consiste en el reconocimiento, por parte de la teoría y la práctica políticas, de situaciones históricas en las que la violencia se convierte en un elemento necesario y esencial del progreso. Este concepto es instrumental en la teoría y la práctica políticas de la democracia totalitaria. Robespierre apelaba al "despotismo de la libertad" contra el despotismo de la tiranía: en el combate por la libertad —sostenía—, el terror puede convertirse en una necesidad y una obligación, en interés de lo general frente al interés particular de la opresión. Aquí la violencia, la violencia revolucionaria, se presenta no sólo como un instrumento político, sino como un deber moral. El terror es definido como una contraviolencia; pero sólo es "legítimo" para defenderse frente a los opresores hasta que estos son derrotados. De modo análogo, el concepto marxista de dictadura del proletariado es el de una dictadura de transición que se cancela a sí misma; se presupone que esta autocancelación sólo subsistirá mientras que el poder de las viejas clases dominantes combata la edificación de la sociedad socialista; después de su derrota, la máquina represiva debe detenerse. Aquí también, la violencia revolucionaria es definida como contraviolencia. El concepto marxista da por sentado que las viejas clases dominantes jamás renuncia-

rán voluntariamente a su posición y que ellas serán las primeras en recurrir a la violencia contra la revolución; por consiguiente, la violencia revolucionaria será una forma de defensa frente a la violencia contrarrevolucionaria.

La teoría de una dictadura educativa, de transición, implica la paradójica tesis de que el hombre "debe ser obligado a ser libre". La filosofía política siempre ha reconocido la función moral de la coerción (el poder coercitivo de la ley, ya sea que se sitúe por encima de la soberanía o que se identifique con esta última), pero Rousseau proporciona una justificación absolutamente nueva. La coerción —según él— es necesaria en virtud de las condiciones inmorales y represivas en que vive el hombre. Su idea básica es ésta: ¿cómo pueden los esclavos, que no saben que lo son, llegar a ser libres por sí mismos? ¿Cómo pueden liberarse por su propio poder, por sus propias fuerzas? Deben ser enseñados a ser libres y encaminados a serlo, y tanto más cuanto que la sociedad en que viven recurre a todos los medios disponibles para modelar y preformar su conciencia y hacerla inmune a posibles alternativas. La idea de una dictadura educativa y preparatoria ha llegado a ser, en nuestros días, un elemento integrante de la revolución y una justificación de la opresión revolucionaria. Las dictaduras que empiezan como dictaduras revolucionarias y que después se perpetúan pretenden ser, por su esencia y estructura, una etapa transicional y preparatoria de una fase en la que aquellas puedan ser abolidas en virtud de sus propias realizaciones.

El principal argumento contra esta idea de la dictadura de transición suele concentrarse en esta cuestión: ¿quién educa a los educadores? ¿Con qué derecho quienes ejercen realmente la dictadura hablan en nombre de la libertad y la felicidad como condiciones generales? Este argumento por sí solo es insuficiente, ya que en un grado menor se aplica también incluso a las sociedades no autoritarias, en las que la capa superior gobernante no

se halla sujeta a un control constante y efectivo desde abajo. Pero incluso si se acepta que la mayoría de los hombres no son libres todavía en la actualidad y que su liberación no puede ser espontánea, sigue en pie la cuestión de si los medios dictatoriales son los más adecuados para alcanzar ese fin, es decir, su liberación. Con otras palabras: el problema de la dictadura de transición no puede ser separado del problema general de si puede justificarse moralmente la represión y la violencia en una revolución. Ahora abordaremos brevemente esta cuestión.

Las revoluciones históricas han sido defendidas e iniciadas usualmente en nombre de la libertad, o más bien en nombre de una mayor libertad para capas más amplias de la población. Debemos examinar, primero, esta pretensión sobre bases empíricas. La libertad no es ni ha sino nunca una condición estática, sino una condición histórica, un proceso que entraña un cambio e incluso una negación radical del modo de vida vigente. La forma y el contenido de la libertad se modifica en cada nueva fase del desarrollo de la civilización, lo que significa a su vez una elevación del dominio del hombre sobre sí mismo y sobre la naturaleza. En ambos casos, dominio significa dominación, control, y cuanto más efectivo sea el control del hombre sobre la naturaleza tanto más efectivo será el control del hombre sobre sí mismo. Evidentemente, las posibilidades que se ofrecen a la libertad y la felicidad humanas en una sociedad industrial avanzada no pueden ser comparadas hoy con las que ofrecieron, incluso en el aspecto teórico, las anteriores fases históricas.

Así, pues, por lo que se refiere a la forma, a la amplitud, al grado y al contenido de la libertad humana, nos encontramos con condiciones estrictamente históricas y cambiantes. Pero podemos decir aún más. Si tomamos como criterio las posibilidades efectivas de libertad, vivimos siempre en un estado de relativa falta de libertad. La amplia brecha entre la posibilidad efectiva y la realidad nunca se ha cerrado. La libertad siempre presupone

una liberación, o un paso hacia adelante desde un estado de libertad o de falta de libertad al estado subsiguiente. Con el avance que representa el progreso técnico, este último estado es *potencialmente* (¡pero de ningún modo realmente!) un estado *superior*, es decir, tanto cuantitativa como cualitativamente. Pero si tal es el caso, si la libertad siempre presupone la liberación de condiciones sin libertad ni felicidad, ello significa que esta liberación siempre contradice, y, en definitiva, subvierte los intereses y las instituciones establecidos y sancionados.

Por consiguiente, si —y cuando— la libertad es un proceso de liberación, un paso de formas inferiores y más limitadas de la libertad a formas superiores de ella, entonces siempre —no importa cómo esto pueda ocurrir—, atentará contra el estado de cosas vigente y establecido. Y, justamente sobre esta base, la violencia ha sido justificada de un modo más efectivo que la contraviolencia; o, sea, como violencia necesaria para asegurar las formas superiores de libertad frente a la resistencia de las formas establecidas.

Así lo atestigua la ética de la revolución al entrar en oposición y conflicto dos derechos históricos: por un lado, el derecho de lo que *es*, la comunidad vigente de la cual depende la vida e incluso la felicidad de los individuos; por otro, el derecho de lo que *puede* ser y quizás *deba* serlo incluso, a causa de que puede reducir el dolor, la miseria y la injusticia, tomando en cuenta que esta oportunidad puede ser demostrada como una posibilidad real. Tal demostración debe proporcionar criterios racionales, pero ahora podemos añadir: estos criterios deben ser *históricos*. Y como tales tienen el valor de un "cálculo histórico", a saber: de un cálculo de las probabilidades de una sociedad futura con respecto al progreso humano, es decir, al progreso técnico y material utilizado de tal modo que eleve la libertad y la felicidad individual.

Ahora bien, si semejante cálculo histórico tiene alguna base racional, debe consistir, por un lado, en tomar en

cuenta los sacrificios exigidos a las generaciones vivientes en nombre de la sociedad actual, y del orden y la ley vigentes, así como el número de víctimas impuesto por la defensa de esa sociedad en la guerra y en la paz, en la lucha por la existencia, individual y nacional. El cálculo citado debiera tomar en cuenta, asimismo, los recursos intelectuales y materiales de que dispone la sociedad dada y el modo como ellos son utilizados realmente desde el punto de vista de su plena capacidad para satisfacer las necesidades vitales humanas y apaciguar la lucha por la existencia. Por otro lado, el cálculo histórico tendría que establecer las probabilidades del movimiento revolucionario impugnador de mejorar las condiciones predominantes; es decir, tendría que demostrar que el plan o programa revolucionario tiene la posibilidad técnica, material y mental de reducir los sacrificios y el número de víctimas. Tal cálculo considerado con independencia de tal posibilidad, sería un inhumano cálculo cuantificador. Pero su inhumanidad sería, a su vez, la de la historia misma, una muestra de su fundamento empírico y racional. Desde un principio ninguna hipocresía debiera deformar nuestro examen. Este cálculo brutal no es una vacua abstracción intelectual; de hecho, con sus giros decisivos, la historia llega a ser semejante experimento calculado.

La ética de la revolución, si es que cabe hablar de tal cosa, habrá de concordar no con pautas absolutas, sino históricas. Estas no podrán anular la validez de las normas generales que formulan las exigencias del progreso de los hombres hacia lo humano. Por muy racionalmente que puedan ser justificados los medios revolucionarios, en virtud de la viabilidad demostrada de alcanzar la libertad y la felicidad para las futuras generaciones, y se pueda justificar, de este modo, la violación de los derechos y libertades vigentes e incluso atentar contra la vida misma, sin embargo, hay formas de violencia y represión que ninguna situación revolucionaria puede justificar ya que niegan el fin real del que la revolución misma es un medio. Así su-

cede con la violencia arbitraria y con la crueldad, y el terror indiscriminado. No obstante, dentro del continuum histórico, la revolución establece su propio código moral y ético y, con ello, se convierte en origen y fuente de nuevos valores y normas generales. En verdad, algunos de los valores más aceptados en nuestros días se originaron en revoluciones, como por ejemplo el valor de la tolerancia que surgió de las guerras civiles inglesas y los derechos inalienables del hombre que son fruto de las revoluciones francesa y norteamericana. Estas ideas se convirtieron en una fuerza histórica, primero como ideas particulares o instrumentos de un movimiento revolucionario que perseguía fines políticos específicos. La realización de esas ideas entrañó, originalmente, una violencia; más tarde, no sólo suponían una política particular, sino también una validez ética general y rechazaron la violencia misma. De este modo, las revoluciones se colocaron bajo normas éticas.

La violencia *per se* nunca ha constituido un valor revolucionario para los jefes de las revoluciones históricas. Los contemporáneos de Georges Sorel rechazaron su intento de cortar el lazo entre violencia y razón, que significaba asimismo el intento de liberar a la lucha de clases de toda consideración ética. Al comparar la violencia de la lucha de clases en su fase revolucionaria con la violencia de las operaciones militares en la guerra, Sorel sólo se ocupó de la primera desde el punto de vista estratégico: el fin era la derrota total del enemigo, y la violencia era para él un medio para alcanzar ese fin; la relación entre los medios y el fin tenía para Sorel un carácter técnico. En la defensa soreliana de la violencia, este lado del bien y del mal permanecía aislado de la realidad revolucionaria de su tiempo; y si Sorel ha ejercido alguna violencia, ha sido por el lado de la contrarrevolución. En otro sentido, la violencia ha sido defendida no *per se,* sino como parte integrante de una represión racional, de una represión de la actividad contrarrevolucionaria, de los derechos y privilegios vigentes, y, con respecto a una nueva

sociedad a la larga para reprimir las necesidades materiales e intelectuales; es decir, para forzar la austeridad, el racionamiento y la censura.

Ahora bien, esta represión que implica violencia es practicada en nombre de los objetivos de la revolución y estos objetivos son presentados no sólo como valores morales sino también como valores morales e imperativos éticos, como es el de la mayor felicidad para el mayor número de hombres. En este sentido, los objetivos y fines de la revolución aspiran a una validez general y a ser objeto de normas y valoraciones morales.

Aquí nos encontramos con el problema propio de toda ética, o sea: el problema de saber cuál es la sanción última de los valores morales. O, dicho lisa y llanamente: ¿quién o qué es lo que determina la validez de las normas éticas? La cuestión sólo se agudiza con la secularización de Occidente; el problema no existía en la Edad Media en cuanto que se aceptaba una sanción trascendente de la moral. Pese a todas las protestas, los infieles podían ser legítimamene exterminados, y los herejes podían ser, justificadamente, entregados a las llamas. Así era la justicia de acuerdo con los valores predominantes, que a su vez eran los de una ética trascendente. Pero hoy ¿dónde está la sanción de los valores morales, sanción no en términos de coerción sino de aceptación de los valores morales?; ¿dónde está la prueba de su validez? En nuestros días, se encuentra, al parecer, en un flexible síndrome de costumbres, temor, utilidad y religión; decimos flexible en virtud de que, dentro del síndrome, queda un amplio margen para el cambio. Me refiero, por ejemplo, al alto grado de liberalización de la moral sexual que se ha podido observar durante los últimos treinta años, o a la fácil suspensión de los valores morales —prácticamente todos— en las llamadas situaciones de emergencia. La sanción y la validez de las normas morales queda restringida así a los períodos de normalidad en las relaciones políticas y sociales.

Ahora bien, de acuerdo con los términos del estado de cosas vigente, una revolución es por definición inmoral, ya que atenta contra el derecho a existir de la comunidad; permite e, incluso, exige, engaño, astucia, exterminio, destrucción de vidas y propiedades, etc. Pero un juicio por definición es un juicio inadecuado. Las normas morales, en virtud de su carácter imperativo, trascienden todo estado dado de cosas, y lo trascienden no en dirección hacia entidades metafísicas sino en el continuum histórico en el que ese estado de cosas ha surgido, y por el que cada estado de cosas se define y en el cual ese estado de cosas será modificado y superado por otros. Y en el continuum histórico que define su lugar y función, la ética de la revolución invita a hacer un cálculo histórico. ¿Puede ofrecer la nueva sociedad proyectada, la sociedad concebida por la revolución, mejores probabilidades de progresar en la libertad que la sociedad existente? En el continuum histórico, esas probabilidades sólo pueden medirse yendo más allá del estado presente de cosas, no en el vacío abstracto de la especulación, sino mediante el cálculo de los recursos, tanto intelectuales como materiales, y científicos como técnicos, de que dispone una sociedad dada, y planeando a su vez los modos más racionales de utilizar esos recursos. Si tal planeación es posible, serán objetivos entonces los criterios para juzgar las revoluciones —en cuanto a su función histórica—, en términos de progreso o retroceso, en términos del des arrollo de la *humanitas.*

Una ojeada al proceso histórico mismo nos sugiere una respuesta preliminar. Históricamente, la tendencia objetiva de las grandes revoluciones de la época moderna fue la ampliación de la esfera social de la libertad y la extensión de la satisfacción de las necesidades. Por mucho que se diferencien las interpretaciones de las revoluciones inglesa y francesa, todas coinciden, al parecer, en que con ellas se produjo una redistribución de la riqueza social, de tal modo que las clases previamente menos privile-

giadas o muy poco privilegiadas se beneficiaron con este cambio, desde un punto de vista económico y/o político. Pese a los siguientes períodos de reacción y restauración, el resultado y la función objetiva de esas revoluciones consistió en la instauración de gobiernos más liberales, en una gradual democratización de la sociedad y en un progreso técnico. Digo "función objetiva" en virtud de que esta valoración de la revolución es, evidentemente, un juicio *ex post facto*. La intención y la ideología de los jefes de la revolución, así como los impulsos de las masas, pudieron tener propósitos y motivos muy diferentes. Pero, en virtud de su función objetiva, esas revoluciones alcanzaron un progreso en un sentido preciso, a saber: como una ampliación probada de la esfera de la libertad humana. Y, de este modo, pese a los terribles sacrificios impuestos por ellas, establecieron un derecho moral situado por encima de toda justificación política.

Pero si semejante derecho moral y sus criterios se dan siempre —y necesariamente— después del hecho, no nos sirven para nada y nos dejan ante la decisión irracional de aceptar o rechazar *a priori* toda revolución. Pero ahora diré que mientras la función histórica de la revolución sólo puede ser identificada después del hecho, su dirección futura, progresiva o regresiva, puede ser demostrada, con cierto grado de *probabilidad* razonable, *antes* del hecho, en la misma medida en que las condiciones del progreso histórico son demostrables.

Por ejemplo; se podría demostrar —y efectivamente se demostró antes del hecho— que la Revolución Francesa de 1789 ofrecería, en términos de cálculo histórico, una mejor oportunidad para el desarrollo de la libertad humana que el Antiguo Régimen. Inversamente, se podría demostrar —y efectivamente se demostró mucho antes de que se produjeran los hechos— que los regímenes fascista y nacionalsocialista harían exactamente lo contrario; o sea, restringirían necesariamente la esfera de la libertad humana. Además —y creo que esto es un punto

muy importante—, semejante demostración de las *probabilidades* históricas antes de que se produzcan, llegará a ser cada vez más racional a medida que se desarrollen nuestros científicos, técnicos y materiales, y nuestras capacidades; es decir, a medida que se eleve el dominio científico del hombre sobre sí mismo y sobre la naturaleza. Y con este avance en el control efectivo y en el cálculo, la distinción inhumana entre violencia y violencia, o entre sacrificio y sacrificio, se volverá cada vez más racional.

A lo largo de toda la historia, la felicidad y la libertad, e incluso la vida de los individuos, han sido sacrificadas. Si consideramos que la Vida humana *per se* es sagrada, cualesquiera que sean las condiciones, la distinción anterior carece de sentido, y tendríamos que aceptar que la historia *per se* es amoral e inmoral, ya que nunca se ha respetado la santidad de la vida humana como tal. Pero, en realidad, distinguimos entre sacrificios legítimos y sacrificios ilegítimos. Esta distinción es histórica y, con esta cualificación, las normas éticas también son aplicables a la violencia.

Procedamos ahora a una recapitulación y reformulación. En términos éticos absolutos, es decir, en términos de una validez suprahistórica, no hay justificación alguna para ninguna supresión física ni sacrificio en nombre de una libertad y felicidad futuras, revolucionarias o de otro género. Pero, en términos históricos, tenemos que hacer frente a una distinción y a una decisión. Ahora bien, puesto que la represión y el sacrificio son impuestos diariamente por todas las sociedades, y uno no puede comenzar —y quisiera al decir esto poner todo el énfasis posible— a ser moral y ético en un momento arbitrario sino a partir del punto adecuado de ruptura: el punto de la revolución: ¿quién puede cuantificar y quien puede comparar los sacrificios exigidos por la sociedad existente y los impuestos por su subversión? ¿Diez mil víctimas tienen mayor significación ética que veinte mil? Tal es, en realidad, la inhumana aritmética de la historia, y en su inhumano con-

texto histórico opera el cálculo histórico. Se pueden calcular los recursos materiales e intelectuales disponibles y pueden ser calculadas asimismo las facilidades de orden productivo y distributivo de una sociedad, así como la extensión de las necesidades vitales insatisfechas y ya satisfechas. Son cuantificables y calculables la cantidad y el volumen de la fuerza de trabajo y de la población como un todo. Tal es el material empírico a la disposición del cálculo histórico.

Sobre la base de este material cuantificable puede plantearse la cuestión de si los recursos y capacidades disponibles pueden ser utilizados más racionalmente; es decir, con vistas a la mejor satisfacción posible de las necesidades, dando la prioridad a las necesidades vitales y con un minimum de esfuerzo, miseria e injusticia. Si el análisis de una situación histórica específica invita a una respuesta negativa, o si se dan unas condiciones en que la racionalidad tecnológica sea frenada o reemplazada por el interés político y social represivo que define el bienestar general, entonces la revocación de semejantes condiciones en favor de un uso más racional y humano de los recursos disponibles significará también la maximización de la probabilidad de un progreso en la libertad. Por consiguiente, un movimiento político y social en esta dirección, permitiría suponer una justificación histórica. Esto no puede ser más que una suposición, sujeta a rectificación en cuanto que el movimiento se desarrolla efectivamente, revela su potencial y establece nuevos hechos; o, dicho en otros términos, en cuanto que sostiene o corta los lazos entre los medios que emplea la revolución y el fin que pretende alcanzar.

Y, con esto, llegamos a la última cuestión que quiero plantear aquí, a saber: ¿el fin revolucionario puede justificar *todos* los medios? ¿Puede distinguirse entre represión racional e irracional, necesaria y arbitraria? ¿Puede calificarse de racional una represión de acuerdo con el objetivo de la revolución correspondiente? Voy a ilustrar

brevemente el alcance de esta cuestión con la Revolución Bolchevique. El objetivo proclamado de la Revolución Bolchevique era el socialismo, el cual implicaba la socialización de los medios de producción y la dictadura del proletariado como fase preparatoria de una sociedad sin clases. En la situación histórica concreta en que se produjo la Revolución Bolchevique, el socialismo exigía la industrialización en competencia con los países industrialmente avanzados de Occidente, la creación de sus fuerzas armadas y una propaganda en una escala global. Ahora bien, ¿podemos aplicar la distinción entre racional e irracional a esos objetivos y al grado de represión envuelto en ellos? En términos revolucionarios, lo racional sería la industrialización acelerada, la eliminación de las capas que no cooperan en la organización de la economía, la observancia forzosa de la disciplina del trabajo, los sacrificios impuestos, en la satisfacción de las necesidades, por la prioridad de la industria pesada en las primeras fases de la industrialización, y la suspensión de las libertades civiles si estas son utilizadas para sabotear esos objetivos. Y podemos rechazar, sin necesidad de una larga discusión, la justificación —incluso en los términos de la revolución— de los procesos de Moscú, el terror permanente, los campos de concentración y la dictadura del Partido sobre las clases trabajadoras. Un análisis más amplio requeriría que se tomara en cuenta en la discusión la coexistencia global; pero el tiempo no nos permite hacerlo. También haremos abstracción del elemento humano en la dirección de la revolución; es decir, de las llamadas personalidades históricas.

Pero aquí quisiera añadir una observación. Me parece muy característico lo siguiente: cuanto más controlable y calculable se vuelva el aparato técnico de la sociedad industrial moderna, tanto más las probabilidades de un progreso humano dependen de las cualidades intelectuales y morales de los jefes, y de su buena voluntad y de su habilidad para educar a la población controlada, y hacer

que reconozca la posibilidad —más aún, la necesidad— de una pacificación y humanización. Ahora bien, en nuestros días, el aparato técnico de la sociedad industrial avanzada es de por sí autoritario y exige servicio, sumisión, subordinación al mecanismo objetivo del sistema maquinizado; es decir, sumisión a los que controlan el aparato. La tecnología se ha convertido en un poderoso instrumento de dominación continua (el más poderoso es el que demuestra mayor eficiencia y produce más bienes. Y como tal, está al servicio de la política de dominación.

He aquí las conclusiones a que llego. La relación entre medios y fines es el problema ético de la revolución. En un sentido, el fin justifica los medios; es decir, si éstos demuestran que sirven al progreso humano en la libertad. Este fin legítimo, el único legítimo, exige la creación de las condiciones que faciliten y apresuren su realización. Y la creación de esas condiciones puede justificar sacrificios, como se han justificado a lo largo de toda la historia. Pero esta relación entre medios y fines es dialéctica. El fin debe ser operativo por lo que toca a los medios represivos para alcanzarlo. Pero aún siendo racional, necesaria y liberadora, la revolución entraña violencia. La historia no violenta es la promesa y la posibilidad de una sociedad por la que todavía hay que luchar. En la actualidad, la violencia triunfante está, al parecer, acá de este lado.

Reexamen del concepto de revolución *

El concepto de revolución, en la teoría marxista, comprende todo un ciclo histórico, que engloba la etapa final del capitalismo, el período de transición de la dictadura del proletariado, y la fase inicial del socialismo.** En un sentido estricto del término, se trata de un concepto histórico, puesto que pone de manifiesto ciertas tendencias propias de la sociedad presente, y es un concepto dialéctico ya que revela, al mismo tiempo, las tendencias opuestas en el marco del período histórico considerado, en la medida en que esas tendencias son inherentes a dicho período. Estas corrientes y contra-corrientes son manifestaciones de fuerzas sociales, entre las cuales el propio marxismo, en el plano teórico, constituye un elemento esencial. En efecto, la teoría marxista es una fuerza en el seno de un conflicto histórico, justamente en la medida en que esos conceptos "convertidos" en práctica se vuelven fuerzas de resistencia, de cambio y reconstrucción; como la teoría misma, estos conceptos prácticos se hallan sujetos a las vicisitudes del conflicto histórico que reflejan y engloban, aunque no dominan. El "reexamen" es, por tanto, un elemento del concepto de revolución, una parte integrante de su desarrollo interno.

En el marco de este ensayo sólo podemos abordar algunos de los problemas que plantea semejante examen

* Publicado en la revista *Diogène*, núm. 64, París, 1968

** Este artículo fue escrito antes de los acontecimientos de mayo-junio de 1968. Sólo he añadido algunas líneas, para subrayar su significación histórica. (*Nota del autor*).

crítico. Empezaré por recordar aquí, brevemente, las tesis del marxismo.

La revolución es:

1. Una revolución socialista que tiende a derrocar el sistema capitalista, y a instaurar la propiedad colectiva sobre los medios de producción y su control por los "productores inmediatos";

2. Surge en una fase avanzada de la sociedad industrial (a causa de la amplitud de las contradicciones inherentes a esa fase del capitalismo, y a causa de la posibilidad de aplicar en dicha fase el principio socialista de "a cada uno según sus necesidades"); es esencial que esa primera fase se abrevie, ya que sin ello la represión se perpetuaría a sí misma;

3. La revolución favorecerá una crisis económica que habrá de conducir a un debilitamiento del aparato vigente del Estado;

4. Habrá de producirse por una acción masiva y concertada de la clase obrera que conducirá a la fase transitoria de la dictadura del proletariado.

El concepto de revolución implica los siguientes presupuestos democráticos:

a) la revolución es asunto de la mayoría;

b) la democracia ofrece las condiciones más favorables para la organización y educación (con vistas a la creación de una conciencia de clase).

Este último postulado subraya la importancia del "factor subjetivo": toma de conciencia de los hechos de explotación y de los medios para suprimirlos; experiencia de condiciones intolerables y de la necesidad vital de un cambio como premisas indispensables de la revolución.

Pero el concepto de revolución también designa para los marxistas la continuidad del cambio: pleno desarrollo de las fuerzas productivas frenadas por el capitalismo; apropiación de los métodos y medios técnicos del aparato productivo por parte de los nuevos productores.

Lo que está en juego, en este nuevo examen crítico,

no es sólo la identificación y enumeración de tal o cual presupuesto anterior que haya podido ser refutado por la evolución histórica, sino el concepto de revolución *en su conjunto*, ya que todos los elementos que lo integran se hallan estrechamente ligados entre sí. Esto entraña un nuevo examen del concepto marxista de la relación estructural entre capitalismo y socialismo en los aspectos siguientes:

1. Problema de la *transición*: el socialismo en coexistencia con el capitalismo, o como heredero y sucesor de este último;

2. El problema de la *redefinición del socialismo* a la luz de la nueva etapa histórica en la que ha entrado la evolución mundial; o en otros términos, ¿cuál es hoy la *diferencia cualitativa* del socialismo en tanto que negación del capitalismo?

El alcance de este nuevo examen se halla *delimitado por la propia teoría marxista* que exige el desarrollo de la intención dialéctica de sus conceptos en el análisis de la realidad social. En la medida en que el capitalismo corporativo es diferente de todas las etapas capitalistas anteriores, y en la medida en que la evolución del capitalismo ha podido hacer que se "desvíe" la del socialismo o viceversa, el concepto de revolución aparece como un concepto "nuevo". Pero, a su vez, en la medida en que la etapa actual por la que pasan el capitalismo y el socialismo es la resultante de fuerzas económicas y económicas que han determinado las etapas anteriores, este nuevo concepto se presenta como la consecuencia natural y el desarrollo interno del antiguo.

Las reflexiones siguientes sólo aspiran a ofrecer algunas indicaciones que permitan orientar la búsqueda de una definición del nuevo concepto.

* *

El aspecto más general con que se nos presenta a nos-

otros esta reflexión es, tal vez, el de investigar el *cambio producido en el marco teórico* en el seno del cual se plantea, cambio que refleja *la modificación, la ampliación de la base social en la que puede apoyarse la revolución,* o toda acción opuesta que tienda a contener y romper una revolución eventual. El marco teórico de la revolución, y el de la acción práctica subversiva, se ha convertido en un marco *mundial*: no hay concepto, acción ni estrategia que no deba ser proyectada y calculada como un elemento, un riesgo o una elección dentro de la configuración internacional. De la misma manera que el Vietnam es parte integrante del sistema capitalista corporativo, así también los movimientos de liberación nacional son parte integrante de la revolución socialista en potencia. Y los movimientos de liberación del Tercer Mundo dependen, por lo que toca a su capacidad de subversión, del debilitamiento interior de las metrópolis capitalistas.

Se objetará quizás que la teoría marxista siempre ha sido internacional, incluso al nivel de la organización y de la acción. Y es cierto; pero este "internacionalismo" miraba sobre todo a las clases obreras industriales, buscando en ellas una fuerza que sirviera de contrapeso al capitalismo en el seno del capitalismo industrial. Hoy la clase obrera ya no es una fuerza subversiva. Y cuando los teóricos marxistas han vuelto los ojos a las poblaciones de las regiones colonizadas y atrasadas, se han visto en ellas, sobre todo, un punto de apoyo, un aliado posible o una "reserva" (es la expresión utilizada por Lenin) del que para ellos era el primer agente histórico de la revolución. El Tercer Mundo sólo obtuvo el pleno reconocimiento de su importancia teórica y estratégica tras la Segunda Guerra Mundial; pero entonces se cayó en el otro extremo.

Hoy se observa una fuerte tendencia a considerar los movimientos de liberación nacional como la principal fuerza revolucionaria, cuando no la única; o (por una tendencia que parece opuesta a primera vista) a imponer a esos movimientos los marcos de un sistema teórico y de

una organización práctica elaborados en los países metropolitanos y aplicados a la estrategia revolucionaria en esos países (por ejemplo: dirección del movimiento desde las grandes ciudades, centralización de las decisiones en el seno del partido, alianzas con grupos de la burguesía y coaliciones). En realidad, la situación mundial se opone a toda división sistemática y mecánica entre el Tercer Mundo y los demás países. Lo que nos propone es más bien una *división tripartita* de las fuerzas históricas *que sigue en parte las fronteras que se pueden trazar entre un Primer, un Segundo y un Tercer Mundo.*

El conflicto que opone al capitalismo y al socialismo divide igualmente al Tercer Mundo, y se ve aparecer una nueva fuerza histórica que se le puede llamar (y de hecho se llama así por la nueva izquierda) una solución de recambio tanto por lo que se refiere a las sociedades capitalistas como con respecto a las sociedades socialistas ya establecidas: una fuerza que se manifiesta por una lucha para imponer un nuevo modo de construcción de la sociedad socialista; una construcción "desde la base" pero desde una "base nueva" que no se integra en el sistema de los valores tradicionales, una construcción de una sociedad socialista fundada en la cooperación y la solidaridad, y en la cual hombres y mujeres determinen conjuntamente las necesidades y metas de la colectividad, el orden de prioridades a seguir, así como los métodos y ritmos de la "modernización".

Esta solución de recambio, que nos brinda la oportunidad de evitar la extensión indefinida de la "primera fase" —oportunidad de romper la continuidad de la represión y la dominación— es la que ha hecho estallar la oposición radical entre Oriente y Occidente y ha agudizado esta oposición en los países que han conocido un desarrollo industrial más avanzado, muy particularmente en el corazón del imperio capitalista. Esta oposición podría servir muy bien de catalizador de los cambios futuros. El concepto marxista tiene por eje el desarrollo de

los países capitalistas industrializados, y pese a los signos que aparentemente evidencian lo contrario, la suerte de la revolución (como revolución planetaria) bien podría decidirse en las metrópolis. Solamente si el eslabón actualmente más fuerte de la cadena se vuelve el más débil, los movimientos de liberación podrán adquirir el impulso de una fuerza revolucionaria a escala mundial.

En el centro o corazón del capitalismo corporativo, *la oposición se caracteriza* por una concentración en los dos polos de la sociedad: por un lado, en la población de los ghettos (población que dista mucho de ser homogénea) y, por otro lado, en la élite intelectual de origen burgués, y más particularmente entre los estudiantes.

Estos grupos, muy distintos los unos de los otros e incluso divididos frecuentemente por conflictos, tienen en común un mismo rasgo de negación total y de rebelión, que se distingue a su vez por lo siguiente:

1. La voluntad de romper con la continuidad de la dominación y la explotación —en nombre de la cual se opera la ruptura— no con nuevas instituciones, sino mediante la aplicación del principio de autodeterminación;

2. La desconfianza hacia todas las ideologías, incluyendo el socialismo maquillado como ideología;

3. El rechazo del proceso seudo-democrático que sirve para sostener la dominación del capitalismo corporativo.

El hecho de que esta oposición no figure en el esquema de la "ortodoxia marxista" es en sí característico de la estructura del capitalismo corporativo ("integración" de la mayoría de la población sometida al dominio de las grandes "corporaciones"). Ninguno de los dos grupos que constituyen esta oposición forman la "base humana" del proceso social de producción, que para Marx es una condición *sine qua non* para que dicha oposición se convierta en el agente histórico de la revolución. Esos grupos no constituyen la mayoría de la población. Chocan con la hostilidad (e incluso con el rencor) de los trabajadores

organizados, que siguen siendo la base humana de la producción capitalista, la fuente de la plusvalía y, por consiguiente, siguen siendo hoy como siempre el único agente potencial de una revolución posible. Por último, no están organizados de un modo eficaz ni el plano nacional ni en el internacional.

En sí, esta oposición no puede ser considerada como factor de un cambio radical, y no puede llegar a serlo si no es apoyada por una clase obrera que deje de ser prisionera de su propia integración, prisionera del aparato burocrático de los sindicatos y de los partidos que vienen a reforzar aún más esa integración. Si esta alianza entre la nueva oposición y la clase obrera no llega a realizarse, podría resultar muy bien que esta última, al menos en parte, sirviera de base y se adhiriese en masa, a un régimen neo-fascista.

En conclusión: el *concepto marxista de revolución,* en tanto que movimiento sostenido por la mayoría de las masas explotadas que culmina en una "toma del poder" y en la instauración de una dictadura del proletariado que guíe los primeros pasos hacia la socialización, ha sido *"superado" por la evolución histórica;* este concepto pertenece a una fase ya caduca de la productividad y de la organización capitalistas; no toma en cuenta los últimos progresos de la productividad capitalista, incluyendo la productividad de las fuerzas destructivas, la terrible concentración de los medios de exterminio y de adoctrinamiento en las manos de los que detentan el poder.

Sin embargo, la invalidación del concepto marxista de revolución es un ejemplo auténtico y preciso de *Aufhebung.** La verdad de este concepto se encuentra conservada y reafirmada al nivel alcanzado por la humanidad en la evolución histórica real. El proletariado revoluciona-

* Aufhebung: suele traducirse por "superación" en el sentido hegeliano y marxista de negación de algo que, a la vez, es conservado. Por tanto, aquello que es conservado no es aniquilado, sino elevado a un nivel superior. (Ed.)

rio sigue siendo o se vuelve un factor de cambio allí donde es todavía la base humana del proceso social de producción; es decir, en las regiones del Tercer Mundo predominantemente agrícolas, o allí donde proporciona el sostén popular de los Frentes de Liberación nacional. Esas regiones y estas fuerzas no son ajenas al sistema capitalista, sino que constituyen una parte esencial de su campo de explotación mundial: regiones y fuerzas que el sistema capitalista no puede dejar que escapen ni que caigan en otra órbita (del socialismo o del comunismo) porque el capitalismo sólo tiene porvenir en la medida en que su expansión no se halla trabada por una potencia superior. Los movimientos de liberación nacional son, pues, la expresión de las *contradicciones internas* del sistema capitalista mundial.

Pero, precisamente a causa de esta relación interna entre las revoluciones extranjeras y las metrópolis, persiste el lazo inexorable entre las perspectivas de los movimientos de liberación y las perspectivas del cambio radical en las metrópolis: las fuerzas de "negación" que actúan en el extranjero deben estar *sincronizadas* con las que operan en el interior y esta sincronización no puede ser nunca el resultado de la simple organización; debe tener su *base objetiva* en el proceso económico y político del capitalismo corporativo. Estos factores objetivos se anuncian en las tensiones y desajustes de la economía capitalista, bajo las formas siguientes:

1. Los imperativos de la concurrencia y la amenaza de una automatización creciente, con el paro tecnológico correspondiente, que exigen una absorción cada vez mayor del excedente de mano de obra por servicios y empleos no productivos, parasitarios;

2. El costo cada vez más elevado de las guerras neocoloniales, o del apoyo a las dictaduras corrompidas de cuyos hilos tira la economía capitalista;

3. Reducción del beneficio como resultado de la disminución de la mano de obra en el proceso productivo.

4. Presión social que se intensifica por la creación de nuevas necesidades cuya satisfacción entra en conflicto con la moral del trabajo y la disciplina indispensable para el capitalismo; se observa así la invasión de lo inútil en la esfera de lo necesario: los "gadgets" ingeniosos y costosos coexisten con la miseria y la pobreza persistentes; las satisfacciones de puro lujo se convierten en objetos necesarios en la lucha por la existencia y el juego de la concurrencia.

Si estas tendencias siguen afirmándose, la contradicción cada vez más flagrante entre un inmenso potencial social de riqueza y el despilfarro o la destrucción de esta riqueza, entre un potencial de libertad y las realidades de la opresión, entre la posibilidad de abolir la enajenación del trabajador y la necesidad capitalista de mantener esta enajenación, podría conducir muy bien a una desintegración funcional progresiva de la sociedad, a un aflojamiento de las fibras morales que aseguran el cumplimiento normal de las tareas cotidianas y a la sumisión a los modos de comportamiento requeridos en el trabajo y en el tiempo libre. Podría despertar asimismo la conciencia de la posibilidad de utilizar el progreso técnico como instrumento de dominación.

Los acontecimientos de mayo y junio de 1968 en Francia han mostrado hasta qué punto esas tensiones, en el seno de la sociedad establecida, pueden debilitar la empresa de integración capitalista y sindical, y favorecer una nueva alianza entre los grupos de la clase obrera y la élite intelectual activa.

El concepto de revolución debe tener presente esta eventualidad: una desintegración difusa, aparentemente espontánea, del sistema; un aflojamiento general de los lazos que determinan su cohesión, traduciendo el carácter objetivamente superado de la enajenación del trabajador; una presión en favor de la liberación del hombre respecto de su función como agente (y esclavo) del proceso de producción; la revolución en tanto que crisis del sistema

a consecuencia de un exceso de abundancia y prosperidad.

En semejante crisis, no dejarían de destacarse los factores históricos del cambio, pero estos no se identificarían con el concepto tradicional de clases. Ahora bien, cualitativamente, estos factores pueden medirse a la luz de lo que es, tal vez, el elemento determinante que los caracteriza en la concepción marxista, a saber: que el sujeto histórico de la revolución debe ser una *negación definida;* y también, en el sentido de que este sujeto es una clase social exenta o liberada de las necesidades y de los intereses del hombre bajo el capitalismo, libre de su contaminación y sometida a necesidades y valores esencialmente distintos, que podemos calificar de *humanistas*.

Así se consuma la ruptura con la continuidad de la dominación que marca la diferencia cualitativa del socialismo como forma y modo de existencia nueva. No se trata simplemente de un desarrollo racional de las fuerzas productivas, sino de una orientación nueva del progreso que tiende a poner fin a la lucha por la existencia y la concurrencia; no se trata pura y sencillamente de abolir la pobreza y la esclavitud del trabajo, sino de reconstruir el medio social y natural para hacer de él un universo en el que reine la paz y la belleza; en pocas palabras, *se trata de una total conversión de valores, de una transformación de las necesidades y de los objetivos buscados,* que implica un *nuevo cambio en el concepto* de revolución: una ruptura en la continuidad del aparato técnico de la productividad que, según Marx, expurgado de los abusos del capitalismo, se prolongaría en la sociedad comunista. *Tal continuidad tecnológica,* si tuviera que ser afrontada, *constituiría un encadenamiento fatal* (más bien que una ruptura) *entre el capitalismo y el socialismo,* por la simple razón de que este aparato técnico se ha convertido, en su estructura misma y en su alcance, un aparato de esclavización y de dominio. *Romper este lazo,* por el contrario, no significaría un retroceso en la vía del progreso técnico, sino una reconstrucción del aparato técnico de

acuerdo con fines que responden a las necesidades de hombres libres, guiados exclusivamente por su conciencia y su sensibilidad; es decir, por su autonomía. Esta autonomía reclamaría una descentralización del aparato de control racional, reducido al fin, a una escala humana, y esta reducción podría hacerse ya que se encontraría desahogado de todas las exigencias de la explotación, de la expansión agresiva y de la concurrencia desenfrenada, y podría producirse, asimismo, porque dicho aparato fundaría su cohesión en la *solidaridad* de todos aquellos que se asociaran a una obra común.

Ahora bien, ¿esta *noción aparentemente utópica se aplica a las fuerzas políticas y sociales existentes?* ¿Y estas fuerzas pueden ser consideradas entonces como los agentes de un cambio cualitativo?

El concepto marxista de revolución no es utópico ni romántico: pone el acento sobre la base real del poder, sobre los factores objetivos y subjetivos que pueden hacer emerger la idea de un cambio cualitativo de la esfera del sueño en la que se complacen aquellos que toman su deseos por realidades.

En los países capitalistas, la fuerza de la alternativa sólo se presenta hoy a través de los grupos "marginales" antes citados: en la oposición de la élite intelectual, más particularmente de los estudiantes, y de los grupos activos, capaces de expresar opiniones políticas, entre los trabajadores. Unos y otros rechazan no sólo el sistema en su conjunto, sino todo intento de arreglo del sistema "en el seno de las estructuras existentes". Proclaman asimismo su adhesión a un sistema nuevo, cualitativamente distinto, de valores y aspiraciones.

La debilidad de estos grupos traduce bien la nueva configuración histórica en la que el concepto de revolución se define en estos términos:

1. Contra la mayoría de la población integrada en el sistema, incluyendo la de los "productores inmediatos".

2. Contra una sociedad conformista, de ruedas bien

aceitadas, que no sólo no se encuentra en una situación revolucionaria, sino incluso en una situación prerrevolucionaria.

En virtud de esta situación, el papel de la oposición consiste únicamente en preparar las vías del porvenir, ofreciendo una información sistemática, teórica y práctica, y formando cuadros y núcleos destinados al asalto de la estructura capitalista entera en el plano mundial. Pues es precisamente en su estructura global donde se afirman las contradicciones que minan el capitalismo: en la resistencia tenaz de los pueblos contra la opresión neocolonialista; en la aparición de poderosos movimientos para construir una sociedad cualitativamente distinta en Cuba, o con la revolución cultural que conoce China; por último —y quizá sobre todo —en la coexistencia más o menos "pacífica" con la Unión Soviética. Ahí se vuelve a encontrar también el antagonismo dinámico entre las dos tendencias:

1. El interés común de las naciones poseedoras frente a los remolinos internacionales que ponen en cuestión un equilibrio precario de potencias;

2. Los conflictos de intereses entre dos sistemas sociales diferentes que defienden, cada uno por su parte, la esfera de influencia política y estratégica que se ha asignado.

CONCLUSION

El concepto marxista de revolución debe englobar los cambios producidos en la estructura social y la significación del capitalismo moderno, así como los nuevos tipos de contradicciones que caracterizan a las etapas más recientes del capitalismo en un plano mundial. Las modificaciones que deben ser introducidas en el concepto marxista se presentan entonces no como aditamentos extraños al concepto o como acomodamientos, sino más bien como una elaboración de la propia teoría marxista.

Sin embargo, hay un solo aspecto que no parece encajar en esta interpretación. En Marx se encuentra una veta que podría calificarse de racionalista, e incluso de prejuicio positivista, que le lleva a creer en el carácter necesario e inexorable del paso a una "etapa más elevada de la evolución humana" y en el éxito de este paso. Y aún cuando Marx hubiera tenido conciencia de la posibilidad real de un fracaso, de una derrota o de una traición, el dilema "socialismo o barbarie" no se le planteaba como parte integrante del concepto de revolución tal como él lo entendía. Ahora bien, es preciso que se plantee y se integre en el concepto de este modo: la sujeción del hombre a sus instrumentos de trabajo, al aplastante aparato totalitario de producción y destrucción, ha llegado hoy a tal punto que este aparato constituye una fuerza que escapa a todo control; cosificado bajo el velo engañoso de la técnica, emboscado tras el interés nacional movilizado en su propio beneficio, este poder parece moverse por sí mismo y arrastrar a toda la población adoctrinada e integrada en él. Puede descargar el golpe fatal antes de que las fuerzas opuestas sean capaces de impedirlo, ¡una explosión de la contradicción interna que reduciría a muy vanas especulaciones abstractas un reexamen crítico del concepto de revolución! La conciencia de semejante posibilidad debiera reforzar y cristalizar la oposición en todas sus formas; he ahí la única esperanza que nos queda.

Las perspectivas del socialismo en las sociedades industriales avanzadas*

Una observación preliminar nos llevará a abordar inmediatamente uno de los puntos fundamentales de mi intervención.

De la breve discusión a la que he tenido la ocasión de asistir aquí, he sacado la impresión, dicho con toda franqueza, que tenía bastante de abstracto; es decir, que no ha habido referencias al espacio concreto que hoy determina y delimita los problemas del socialismo: la coexistencia del capitalismo y del comunismo. A mi juicio tanto la deformación sufrida por el socialismo respecto a su idea originaria, como la transformación fundamental que ha experimentado el capitalismo son explicables, en gran parte, precisamente por esa coexistencia. Y también es la coexistencia lo que determina hoy las posibilidades históricas del socialismo. Creo que no hay ningún problema, ya sea relativo a la base material, o ideológico, que no se vea influenciado del modo más profundo, y quizá incluso definido, por esta coexistencia de los dos sistemas. No sólo es una dimensión de política exterior la que juega este papel de factor determinante, sino que más bien se trata del hecho de que esta coexistencia es un factor que determina la estructura del mismo capitalismo.

* Intervención de Herbert Marcuse en el "Seminario sobre las transformaciones del carácter y el papel de la clase obrera", celebrado en 1964 en Korcula, Yugoslavia. Publicado en *Revue International du Socialisme*, nº 8, 1965.

La coexistencia es, por ejemplo, un resorte que empuja a una productividad creciente, favorece la estabilización del capitalismo, y con ello la integración social en el interior de la sociedad capitalista: lo cual significa la suspensión de los contrastes y de las contradicciones en el ámbito de esta sociedad. He dicho "suspensión", pero también podría decir "mala unidad de los contrarios", refiriéndome a la que se viene realizando en la sociedad capitalista altamente desarrollada —fenómeno sobre el que esta intervención mía intentará arrojar luz más adelante.

Me parece que la sociedad capitalista se funda precisamente en su capacidad de absorber el potencial revolucionario, de liquidar la negación absoluta, y de sofocar la necesidad de un cambio cualitativo del sistema existente. Naturalmente, con esto no se eliminan las contradicciones del capitalismo, que continúan subsistiendo en su forma clásica, y que quizá nunca han sido tan fuertes como hoy. La contradicción entre la riqueza social y lo que se hace con esta riqueza en los países capitalistas es más grave que nunca, y precisamente por esto todas las fuerzas son movilizadas para ocultar ese contraste.

Todo esto, a mi parecer, ha sido ampliamente conseguido por el sistema capitalista en los centros de alto desarrollo de la sociedad industrial. Ha conseguido reducir los contrastes de una forma manipulable, basándose en una productividad prepotente y en el progreso técnico. Sobre esta base, que no es sólo ideológica sino también material, las clases que fueron la negación absoluta del sistema capitalista han sido integradas en gran parte en el sistema. El progreso técnico, la misma tecnología se han transformado en un nuevo sistema de dominio y de explotación —un sistema nuevo porque modifica de manera decisiva las relaciones entre las clases. Lo que tenemos en los países de alto desarrollo industrial *es* una sociedad clasista: no hay duda que todo el cacareo sobre el capitalismo popular y sobre la nivelación de las clases es puramente ideológico; estamos ante una sociedad clasista en

la cual la clase obrera ya no representa la negación de lo que existe. Esta decisiva evolución ha venido a modificar radicalmente conceptos marxistas como los de libre y plena realización de cada uno, eliminación de la alienación; más adelante intentaremos mostrar hasta qué punto.

Mi reflexión se limita a los centros altamente desarrollados de la sociedad industrial, y a las tendencias que hoy empiezan a dibujarse en este ámbito. Incluso en los Estados Unidos, por ahora no se trata más que de tendencias, pero creo que se extenderán con relativa rapidez incluso a los países industriales menos desarrollados del mundo capitalista, actuando, por decirlo así, por contagio, y proporcionando los modelos de la ulterior industrialización incluso a los países más atrasados. Pero, ¿qué debemos entender por sociedad de altísimo desarrollo industrial?

Yo entiendo que se trata de una sociedad en la cual l mecanización de la gran industria ya ha alcanzado el gra do de automatización progresiva; una sociedad en la cua sobre la base del progreso técnico, se puede alcanzar un nivel de vida cada vez más alto, incluso para la clase obrera: una sociedad en la que lo que fue una libre economía de mercado se ha transformado en una economía de beneficio pilotada, de carácter monopolista privado o dirigista estatal, en un capitalismo organizado. Se trata de una sociedad en la cual la concentración del poder económico, político y cultural ha llegado al vértice. Una sociedad cuyo buen funcionamiento depende en gran medida de la política y sólo es posible gracias a la constante intervención, directa o indirecta, del Estado en los sectores decisivos de la economía.

Esta sociedad, que incluso en los países de más alto desarrollo apenas comienza a concretarse, se presenta hoy como una sociedad "totalitaria" en una nueva acepción de la palabra. Totalitaria porque en ella se han completado la asimilación de vida privada y vida pública, de

exigencias individuales y exigencias sociales. La diferencia esencial entre existencia privada y existencia pública ha sido anulada; el individuo, en cualquier parte o momento de su existencia, se ha transformado en presa de la opinión pública controlada, de la propaganda y de la administración.

Esta sociedad tiende a la dimensión totalitaria incluso por el hecho de que toda oposición real está a punto de desaparecer. Entendámonos: desde luego hay oposición, e incluso discusión, y ésta puede llegar a ser libre, pero todo aparece como inmanente al sistema. Contra lo existente, como totalidad, no hay oposición efectiva, real. Los movimientos radicales, los movimientos de vanguardia, sean políticos o culturales, son absorbidos fácilmente, incorporados a las estructuras existentes, y sirven inmediatamente para conferir nuevos valores al sistema, a su apoteosis.

El resultado de esta evolución es una sociedad estática (pese a toda su dinámica) que crece continuamente con el incremento de la productividad y que experimenta nuevas extensiones, pero que no hace más que producir cada vez en mayor cantidad las mismas cosas, sin ninguna diferencia cualitativa, sin revelar ninguna tendencia al cambio cualitativo.

Este tipo de sociedad, lo repito, con su riqueza y con la concentración del poder político, militar y cultural, ha llegado a conseguir que la misma negación sea afirmativa, y en ella la necesidad parece desprovista de medios. Y todo esto, en la sociedad industrial altamente desarrollada, sucede sin necesidad de terror, en el ámbito de la democracia, bajo la forma de un pluralismo democrático. Como denominador común de esta sociedad quisiera subrayar el hecho de que se trata de una sociedad en movilización permanente, movilización permanente de todas las fuerzas políticas, económicas, técnicas y culturales: movilización en primer lugar contra el enemigo exterior, contra el comunismo; en segundo lugar contra las posibilidades peculiares

del mismo sistema. El enemigo está dentro y fuera; el enemigo interno está constituido por las posibilidades autónomas del sistema, que obligan a que el mismo sistema sea reprimido.

La expresión más evidente de este contraste entre posibilidad y realidad reside en la automatización. El sistema tiende de hecho, al adoptar progresivamente la automatización, a eliminar casi completamente el trabajo social necesario, el trabajo alienado; el sistema, en otras palabras, tiende —no sólo de manera utópica, sino más realista que nunca— a configurar una sociedad en la cual el tiempo de trabajo sea tiempo marginal y el tiempo libre sea tiempo pleno; es decir una sociedad en la cual el hecho de no trabajar sería cosa normal y progresiva. Hoy por hoy esta posibilidad es irrealizable en el ámbito del sistema, porque es incompatible con las instituciones económicas, políticas y culturales que el sistema se ha dado a sí mismo; significaría, en efecto, la catástrofe del sistema capitalista: de ahí la movilización total, no sólo contra el enemigo exterior sino también contra esta posibilidad.

Dentro de esta sociedad en perpetua movilización encontramos lo que con tanta insistencia ha sido señalado como tendencia igualitaria, es decir, como asimilación de las clases sociales en la esfera del consumo.

De hecho es cierto que hoy, en Estados Unidos, incluso el obrero y el empleado pueden frecuentar los mismos lugares de vacaciones que su patrón; que el obrero puede vestir bien; que con su dinero puede comprar objetos de lujo y *gadgets* que antes sólo eran accesibles a algunos estratos de la clase dominante. También es cierto que hay una mayor asimilación en esta esfera entre obreros y empleados, entre *White Collar y Blue Collar*, que en este sentido, en efecto, si bien los contrastes de clases no han sido eliminados, han sido ocultados. La distancia entre el que está arriba y el que está abajo, entre patrón y trabajador, entre dominio y servicio, es hoy probablemente más fuerte que en otros períodos del pasado, y las decisiones sobre

la vida y la muerte, no sólo respecto al individuo sino respecto a la misma nación, se toman en lo alto y no se les puede oponer ninguna resistencia concreta. Estamos ante una sociedad caracterizada por una total dependencia de un aparato de producción y distribución, el cual suscita y satisface a una escala cada vez más amplia las necesidades individuales; pero con ello sólo logra intensificar la lucha por la existencia en lugar de avanzar en dirección de su posible abolición. Se trata de un aparato que determina y forma las necesidades, incluso —y este es el punto decisivo— las necesidades instintivas, las aspiraciones personales en los individuos; un aparato que anula la diferencia entre tiempo de trabajo y tiempo libre y sabe modelar los individuos de tal manera, y tan completa y perfectamente, que incluso conceptos como alienación y reducción a objeto acaban por convertirse en problemáticos. ¿Es que todavía tiene sentido reflexionar sobre la alienación o la reducción a objeto, si en una sociedad de este tipo los inviduos se encuentran realmente a sí mismos en sus automóviles, en sus televisores, en sus *gadgets*, en los periódicos, en los hombres políticos, etc.? Es el mundo de la identificación; ya no se trata de objetos inertes, opuestos y extraños a los individuos. Es cierto que el trabajo en la fábrica semiautomatizada, en las oficinas y en los servicios, es hoy tan alienado e inhumano como no lo fue nunca; pero toda resistencia no puede dejar de sucumbir entre las espirales omnipresentes de la totalidad, que cada vez produce más bienes y una aspiración a un nivel de vida más alto.

Las masas tienen buenas razones para integrarse en esta sociedad, y con ello hacer superfluo el terror. Su colaboración y su aceptación del sistema existente aparece como algo racional que las empuja a completar su integración. Cuando sus necesidades y aspiraciones han sido conformadas a las exigencias del aparato, los individuos así preformados determinan periódicamente, como electores, la política. Democráticamente, cada dos o cuatro años,

pueden elegir entre los candidatos que se les proponen al que a su juicio defenderá mejor sus intereses, los cuales son idénticos a los intereses expresados por la opinión pública y por la opinión prefabricada. Esta democrática libertad de elección también la disfrutan en cuanto a su poder de compra en la esfera del consumo y en el reino de la alta cultura. Lo cual significa que la integración y el encuadramiento de las masas se realizan en el marco de un pluralismo democrático. Al exterior, o mejor dicho, por debajo de esta democracia, viven amplios estratos de personas no alienadas o que probablemente no es posible integrar: minorías raciales y nacionales, desocupados y pobres permanentes, gentes que de hecho representan la negación viviente del sistema. Pero ni la evolución de su conciencia ni su organización han alcanzado el nivel que permita a estos grupos presentarse como sujetos de tendencias socialistas.

Antes de intentar explicar esta integración y estabilización, quisiera resumir una vez más las característica del capitalismo organizado. Se trata de una sociedad en la cual bienes y servicios son producidos y consumidos en medida creciente por sus miembros integrados, en la cual, para capas sociales más extensas, el trabajo se ha hecho físicamente más ligero y la vida se ha vuelto más confortable, en la cual está autorizado y se practica un pluralismo de organizaciones, opiniones, desviaciones y diferenciaciones; y en la cual tiene lugar una cierta asimilación de las clases sociales en la esfera del consumo. Pero se trata de una sociedad que paga el nivel alcanzado con un derroche demencial de fuerzas productivas, con una obsolescencia planificada, con la destrucción de bienes y alimentos, y esto frente a la pobreza y a la indigencia que dominan al exterior de sus fronteras y en el mismo seno de la *affluent society*. Es una sociedad que intensifica la lucha por la existencia, precisamente cuando sería posible suprimirla, y conserva un innecesario trabajo alienado; una sociedad de movilización permanente y total de los hombres y de las

fuerzas productivas para la eventualidad de la guerra de aniquilación total. Esta movilización, como en la actual situación internacional es susceptible de aparecer como extremadamente racional, está obligada al mismo tiempo a reproducir el enemigo, el peligro y la misma movilización. El enemigo aparece incorporado a la economía y a la política y actúa como potente factor de progreso técnico, de productividad y de integración creciente. Y esta movilización es total en la medida en que engloba todas las esferas de la existencia humana y todos los ámbitos de la sociedad. La cultura material y la intelectual, las esferas privadas y públicas, los sentimientos y la razón, la lengua y el pensamiento son adaptados a las exigencias del aparato y, en tanto que exigencias del aparato, se transforman en necesidades, modos de comportamiento y expresión, aspiraciones de los individuos. De esta forma la contradicción, el contraste, la negación son absorbidos, transformados en afirmación o rechazados, y este proceso de mala unificación y neutralización de los contrarios tiene lugar en todos los campos de la vida social: en el mundo del trabajo, en la cultura y en la moral social.

Aquí no me es posible desarrollar más que muy brevemente una sola de estas dimensiones: el proceso citado de la mala unificación de los contrarios, de la integración practicada en el mundo del trabajo. Elijo esta esfera porque, como es obvio, se trata del problema crucial para nosotros: ¿Hemos de ver en esta tendencia del último capitalismo una transformación estructural del mismo capitalismo, o nos encontramos ante modificaciones internas de la estructura bien conocida del sistema, que continúa desarrollándose sobre la misma base?

Mi hipótesis es que las tendencias estabilizadoras e integradoras proceden del fundamento mismo del sistema y que, por lo tanto, no constituyen únicamente fenómenos ideológicos o marginales.

Si nos detenemos un instante en considerar la posición de la teoría marxista ante esta decisiva transformación,

la primera cosa que debemos admitir es que las explicaciones tradicionales han dejado de ser suficientes para explicar todo lo que está sucediendo en la sociedad industrial altamente desarrollada. La teoría de la aristocracia obrera, por citar un ejemplo, tal como fue clásicamente desarrollada por Lenin, ya no basta para explicar las condiciones en las que es integrada no sólo una parte relativamente pequeña, una minoría de la clase obrera, sino, como por ejemplo ya se puede decir hoy de los Estados Unidos, la gran mayoría de los obreros organizados. Ya no se trata sólo del contraste entre los bonzos, la burocracia y la base (pese a que esa diferencia aún subsista como en el pasado). Lo que sucede más bien es que el creciente nivel de vida y los cambios que han tenido lugar en el proceso de trabajo han transformado a la mayor parte de los obreros organizados en lo que Lenin todavía podía llamar una minoría, la aristocracia obrera.

Deseo citar un ejemplo que se refiere a hechos muy recientes: en la sociología burguesa norteamericana (n en la marxista) se habla de una nueva solidaridad de clase obrera, la solidaridad entre los obreros organizad que tienen empleo y una relativa seguridad y los que n tienen empleo, ni siquiera probabilidad de encontrar uno en un plazo de tiempo previsible. Se diría que se trata de una división en el seno de la clase obrera que transforma la casi totalidad de los obreros organizados en aristocracia obrera. Entre estos obreros se está produciendo una nueva diferenciación. Según estadísticas recientes, el desempleo entre los que tienen un diploma o un título de calificación va en disminución constante: el crecimiento del paro se produce entre aquellos que no poseen una instrucción de grado superior. Así pues parece que la teoría de la aristocracia obrera, admitiendo que siga siendo válida, requiere ser formulada de nuevo por lo que se refiere al último capitalismo.

La teoría marxista del capitalismo monopolista de Estado describe con mucha mayor precisión la realidad de las

cosas. Se trata de una teoría que va más allá que la de la aristocracia obrera, en cuanto admite que la competencia monopolista organizada hace posible una extracción privilegiada de la plusvalía y de los beneficios, la cual permite a su vez que la gran industria organizada en sentido monopolista sea capaz de pagar salarios reales más elevados, y no sólo durante periodos cortos sino también durante largos períodos. Pero esta teoría del capitalismo monopolista aparece generalmente confundida con la del imperialismo clásico, según la cual los monopolios, más pronto o más tarde, pese a los vínculos establecidos entre ellos y a su complicidad internacional, se ven empujados a abiertas contradicciones de tipo imperialista, y que sus conflictos periódicos, e incluso guerras entre potencias imperialistas, terminan por aniquilar la prosperidad de los períodos intermedios. Me parece que hay que objetar a esta teoría que la forma *clásica* del imperialismo ha dejado de existir. No se trata de que ya no exista imperialismo. Su forma más fuerte parece ser el neocolonialismo, gracias al cual, sin conflictos militares entre las potencias imperialistas, tiene lugar un nuevo reparto del mundo. Es evidente que existen muchas contradicciones entre las potencias imperialistas (me parece innecesario explicar esto en detalle), pero no es previsible que estas contradicciones lleven en el futuro a provocar guerras entre los países capitalistas. Este es uno de los puntos en los que la coexistencia revela hasta qué punto es decisiva su importancia para la estabilización del capitalismo. Hasta cierto punto se puede decir, sin ningún cinismo, que el comunismo se ha convertido en realidad (aún falta por determinar en qué sentido) en el médico a la cabecera del capitalismo. Sin el comunismo no se podría explicar la unificación económica y política del mundo capitalista, una unificación en la cual parece más o menos tomar cuerpo el viejo espectro marxista del cartel general. Hay que añadir que esta integración del mundo capitalista no es algo superficial sino que se apoya sobre una base económica muy real.

Los efectos de esta disminución del potencial revolucionario en el mundo capitalista son evidentes. En los Estados Unidos la oposición realmente de izquierda se encuentra restringida a grupos reducidos e impotentes. La política de los grandes sindicatos es la de la cooperación política y no es raro encontrar sociólogos marxistas que discurren sobre la "colusión" entre capital y trabajo. El *Center for the Study of Democratic Institutions* publica excelentes estudios sobre estos problemas. En un estudio sobre la industria automovilística se comprueba que el sindicato se está convirtiendo, ante sus propios ojos, en algo que ya no se puede distinguir de la empresa. Así por ejemplo ya se ha convertido en cosa normal que una delegación del sindicato y otra de la dirección de la empresa hagan juntas el viaje a Washington a fin de ejercer presiones unitarias para que las viejas fábricas de armas prosigan su actividad o para que sean construidas otras análogas en las cercanías... Y no se crea que este tipo de *lobbyin* constituye una excepción.

No queremos ocultar que existe una oposición sindical; es cierto que existe, pero es débil y la amplia mayoría que se encuentra en el poder hace precisamente la política que acabamos de describir. Para hacerse una idea de hasta qué punto la situación es grave, bastará recordar que recientemente los obreros portuarios de la costa atlántica se han negado a cargar para Cuba el grano que el Departamento de Estado había concedido a la isla.

Quisiera ahora explicar brevemente de qué forma esta estabilización de los contrarios, esta integración, se extiende y desarrolla en la esfera de la producción misma. En realidad la observación de sus móviles y factores en esta esfera es lo que hace posible afirmar que se trata de algo más que una modificación superficial; que de lo que trata es de un cambio de la misma estructura. La integración en el mundo del trabajo se realiza en primer lugar a través de la creciente transformación de la capacidad física en habilidad técnica y psicofísica. Esta transformación

de la energía física en energía psíquica está hoy organizada por el sistema de aceleración de las cadencias, a causa de lo cual resulta quizá más inhumana que el duro y pesado trabajo físico de otros tiempos. Pero en la medida en que progresa la automatización, estos restos del sistema menos reciente pueden ser eliminados, y en todo caso puede ser liquidado el carácter extremadamente inhumano de este trabajo tecnificado. El sistema represivo que reina en el trabajo semiautomatizado aisla al obrero y a los equipos de trabajo entre sí. La mecanización creciente supone un aislamiento progresivo entre los obreros de la fábrica, lo cual facilita su integración en el sistema, su despolitización. Evolución que no impide en absoluto que al mismo tiempo se desarrolle una solidaridad creciente en el interior de cada uno de los equipos de trabajo.

El cambio que se está realizando en las formas de trabajo, que se orienta cada vez más en el sentido de la automatización, hace que el obrero actual sea más pasivo que antes, que sea cada vez más reactivo que activo. Ahí tocamos, a mi juicio, uno de los factores decisivos de la evolución en relación con el concepto marxista de medios de producción. La máquina en la industria semiautomatizada, y aún más en la automatizada, ha dejado de ser un medio de producción en el viejo sentido de la palabra; es decir, ha dejado de ser un medio de producción en las manos del obrero o del grupo de obreros. La máquina se ha convertido en el elemento de todo un sistema organizativo que determina los modos de comportamiento de los obreros no sólo en el interior de la fábrica, sino también fuera de ella, en todos los ámbitos de la existencia. La movilización de la energía técnico-psíquica, más que la de la simplemente física, está asimilando el trabajo en el proceso productivo material al trabajo de los empleados de oficina, de banca, de la industria publicitaria. El obrero pierde su autonomía profesional, su posición peculiar; junto con las otras clases sociales al servicio del aparato, resulta insertado al aparato, subordinado al mismo, y —en tanto que tal—

participa simultáneamente como objeto y como sujeto en la función general administrativa y represiva. Esta asimilación de obreros y empleados resulta evidente ante las estadísticas, según las cuales, en los Estados Unidos, por primera vez, el número de trabajadores que no participan en la producción es mayor que el de los que están ocupados en la misma y la tendencia evoluciona constantemente en esta dirección. La consecuencia es el debilitamiento de los sindicatos, la despolitización de los obreros. (Los empleados, los *White Collar Workers,* no se interesan generalmente por una organización efectiva, pese a las excepciones).

En el interior de este aparato determinado por las máquinas, pero ya no como medio de producción sino como sistema integral, el obrero vive actualmente en la rutina de una globalidad mecanizada que parece funcionar por sí misma y que lo arrastra e incorpora a este funcionamiento. Las máquinas y los comportamientos impuestos por las máquinas mueven, en el sentido literal de la palabra, a' obrero, le transmiten su ritmo, y esto no sólo en lo re refente a su comportamiento durante el trabajo, sino tan bién durante el tiempo libre, en los días de fiesta, en l calle. Lo cual significa que en este nuevo ritmo procedente del trabajo mecanizado y automatizado, se moviliza incluso la mente, el psiquismo del obrero. Los sociólogos que han realizado encuestas en las fábricas se refieren a un sentimiento de instintiva satisfacción: *to be in the swing of things.* El obrero se encuentra directa y simplemente dominado por el ritmo de las formas de trabajo, inducido a experimentar una satisfacción que puede influir positivamente en su rendimiento productivo. Es cierto que aún no se trata de fenómenos de carácter general sino de tendencias, pero creo que estas tendencias, con los progresos de la automatización, se van a ir intensificando en lugar de disminuir.

Me he referido a estas tendencias lo más brevemente que me ha sido posible, puesto que Serge Mallet, que in-

tervendrá después, además de conocer estas cuestiones mejor que yo, las expondrá más extensamente. Todos estos fenómenos indican que la integración de la oposición, la absorción del potencial revolucionario, no es sólo un fenómeno superficial, sino que encuentra su fundamento material en el mismo proceso productivo, en el propio cambio del modo de producción.

Respecto al problema de en qué medida estas tendencias a la integración hayan podido transmitirse ya a los países europeos, me limitaré a alguna breve indicación por vía de hipótesis. Creo que está en marcha un delibitamiento tendencial de la oposición política, de la oposición obrera, incluso en los países industriales menos desarrollados. La misma política de los mayores partidos comunistas europeos, tanto en Francia como en Italia, es hoy, si se la compara con lo que fue en otros períodos, tendencialmente socialdemócrata. Parece que en estos países los partidos comunistas, dado el gran cambio de las condiciones del capitalismo, se ven obligados a asumir la posición histórica de la socialdemocracia, con la no desdeñable diferencia de que a su izquierda hoy no aparece ninguna fuerza real. A lo cual hay que añadir el evidente embotamiento del arma de la huelga y la despolitización del movimiento en esos países.

Todo lo expuesto hasta ahora induce a plantear una pregunta insidiosa: ¿hasta qué punto las tendencias que he intentado resumir se encuentran no sólo en el capitalismo desarrollado sino también en los países socialistas? En otras palabras: si es cierto que estas tendencias proceden de la transformación técnica que ha tenido lugar en el proceso productivo, no podemos rehuir la consideración de que la *técnica* de la industrialización capitalista, la tecnología, ha sido apropiada por el socialismo. Se trata de saber si con la asunción de la base tecnológica han sido incorporadas otras cosas que no deseaba ni mucho menos incorporar. Este problema es una de las cuestiones más cruciales: la cuestión de una asimilación gradual de los

dos sistemas. Muchas ideas que encontramos en Marx se refieren —y precisamente por ser marxistas esto debemos decirlo sin ninguna reticencia— a un momento de la productividad históricamente superado. Marx no se imaginó la sociedad tecnológica evolucionada. No podía imaginar todo lo que el capitalismo es capaz de hacer sobre esta plataforma tecnológica y en la situación de la coexistencia, aunque no fuese más que como valorización del proceso técnico. Estrechamente ligado con esto está toda la problemática de la concepción marxista de la relación entre libertad y necesidad. Es bien conocida la concepción según la cual el mundo del trabajo no puede dejar de ser el reino de la necesidad, incluso en el socialismo, mientras el reino de la libertad puede desarrollarse únicamente fuera y por encima del reino de la necesidad. Creo que deberíamos discutir si en la sociedad industrial de alto desarrollo esta concepción posee todavía un valor general. Problablemente este es el punto más crucial de toda la cuestión: todos estimamos los conceptos de plena realización de cada uno, de libre desarrollo de las capacidades individuales; todos estamos interesados en la eliminación de la alienación, pero hoy debemos preguntarnos: *¿Qué sentido tiene esto actualmente?* ¿Qué sentido tiene, si en la sociedad tecnológica de masas el tiempo de trabajo, el tiempo de trabajo socialmente necesario, se reduce al mínimo y el tiempo libre casi llega a alcanzar las proporciones de tiempo pleno? ¿Qué hacer entonces? Si seguimos aceptando expresiones veneradas como "trabajo creador" y "desarrollo creador" no llegaremos a ninguna parte. ¿Qué sentido tiene hoy este viejo plantamiento? ¿Significa que todo el mundo se dedicará a la pesca o la caza, que todos escribirán poesías, se dedicarán a la pintura, etc.? Sé muy bien que es facilísimo ridiculizar estas cosas y si en este momento me expreso de una forma provocadora es precisamente porque para mí se trata de uno de los problemas más serios del marxismo y del socialismo, y creo que no sólo de ellos. Pienso que debemos lograr concreción sobre este punto y

no limitarnos a seguir discurriendo sobre autodesarrollo del individuo y sobre trabajo no alienado, debemos plantearnos la pregunta: *¿Qué sentido tiene esto actualmente?* Porque sucede que la progresiva reducción del trabajo necesario no es ninguna utopía sino una posibilidad muy real.

La segunda cuestión, con la que quisiera terminar, es quizá aún más delicada. *¿Cuál es hoy el sujeto de la revolución?* Si se ha producido el proceso al que me he referido antes, es decir: si la tendencia a la integración de la clase obrera en los países de elevadísima industrialización es una realidad y seguirá progresando en el futuro, ¿hasta qué punto en los países de capitalismo desarrollado podemos seguir considerando a la clase obrera como sujeto histórico de la revolución? A este propósito debemos volver a uno de los conceptos marxistas que ha sido subestimado por la interpretación humanística de Marx. Según Marx la clase obrera se convierte en único sujeto histórico de la revolución precisamente porque representa la negación absoluta de lo existente, y si deja de serlo, la diferencia cualitativa entre esta clase y las otras y con ello su capacidad y calificación para dar vida a una sociedad cualitativamente diferente también dejan de existir. Si continúa el proceso de estabilización, incluso desaparece la necesidad de un cambio cualitativo. Debemos preguntarnos si es posible reinterpretar o en general eliminar directamente el concepto marxista de pauperización. Ya sé que Marx y también Engels y todo el marxismo posterior han repetido que la pauperización no es la condición necesaria del desarrollo revolucionario; que quizá los sectores más evolucionados de la clase obrera, que son también los materialmente privilegiados, pueden ser el sujeto de la revolución. Hoy es necesario reexaminar esta interpretación. Lo cual significa que debemos plantearnos el problema de si es posible una revolución en donde la necesidad vital de una revolución ha dejado de existir. En realidad, la necesidad vital de la revolución es algo muy diferente de las necesidades vitales de mejo-

ramiento en las condiciones de trabajo, de disponer de mayor cantidad de bienes, de tiempo libre, de libertad y de satisfacción dentro de las estructuras existentes. ¿Por qué la transformación de lo existente tiene que ser una necesidad vital para los que dentro de lo existente tienen, o pueden llegar a tener, casa propia, automóvil, televisor y vestido y comida en cantidad suficiente?

Creo que no será necesario que me excuse por haber presentado un análisis tan pesimista. Pienso que precisamente por encontrarnos en esta situación y para todo el que tome en serio el socialismo, es necesario aceptar un imperativo: el marxista no debe engañarse con ninguna ilusión o mistificación. No sería la primera vez en la historia que no existan condiciones para identificar el sujeto, el sujeto concreto de la revolución. Ya se han dado otras situaciones en las cuales este sujeto se encontraba en estado latente. Lo cual no contradice al marxismo. Los conceptos que Marx elaboró no deben ser abandonados, deben ser desarrollados, y por otra parte esta elaboración ulterior es lo que exigen los mismos conceptos fundamentales. Por eso podemos y debemos ser pesimistas cuando no es posible otra cosa. Porque sólo sobre esta base seremos capaces de realizar un análisis liberado de toda mistificación que no transforme al marxismo de teoría crítica en ideología.

RESPUESTAS DE H. MARCUSE *

1. No he negado que existan conflictos en la sociedad capitalista, y sé muy bien que en Francia son más agudos que en los Estados Unidos. Existe ciertamente un conflicto entre el sector estatal y el sector privado, como ya ha sucedido antes en la historia del capitalismo. Pero no creo que se trate de un conflicto explosivo capaz de llevar a la liquidación del capitalismo.

* Corresponde a las respuestas que Marcuse aportó en el curso de la discusión que se abrió después de su intervención.

En cambio he señalado como contradicción central del actual capitalismo la que se deriva de las tendencias a la automatización. Es decir que el sistema tiende por una parte hacia la automatización, y por otra no puede permitirse una plena realización de la automatización porque ello significaría la destrucción de las instituciones existentes. Esta es la contradicción decisiva, la contradicción que indica la posibilidad de una revolución en la sociedad capitalista. Como ha sido dicho, no se trata de algo que pueda ponerse al orden del día hoy o para mañana; se trata de un proceso largo que a su vez depende en gran parte del desarrollo de la coexistencia entre capitalismo y socialismo; por ejemplo de si el socialismo o el comunismo permitirán al capitalismo que continúe procediendo por etapas a la automatización, es decir manteniéndola dentro de los límites tolerables para el sistema, o bien si el desarrollo económico y cultural de los países comunistas será hasta tal punto progresivo que obligue al capitalismo a proceder también a una automatización cada vez más intensiva y extensiva, para no quedarse atrás en esta competencia global.

2. No he dicho que la técnica sea el factor principal que determina la situación. He hablado de la técnica como sistema de dominio; lo cual significa que el progreso técnico y la tecnología están organizados de una manera específica y que precisamente este modo de organización de la técnica garantiza en gran parte la cohesión del sistema existente. Soy el último en negar que la técnica pueda ser utilizada sobre otra base organizativa; al contrario, precisamente yo creo que esto va a ser tarea decisiva del socialismo. El socialismo no se limita a aprovechar la tecnología capitalista sino que crea su propia tecnología en el sentido más concreto.

3. Creo, sin embargo, que hoy en los países industrialmente avanzados casi la totalidad de la población se ha convertido en objeto, y que hay la posibilidad de que este objeto se convierta en sujeto de la revolución. En este caso se trataría de la revolución total, llevada a cabo ya no por

una sola clase, sino por toda la sociedad de los administrados y de los oprimidos, con la excepción de una capa dominante cada vez más reducida. Pero también en este caso hay que evitar hacer un uso ideológico de estos conceptos. Evidentemente la explotación no disminuye por el hecho de que los trabajadores estén en una situación mejor, pero no puedo aceptar que sea indiferente el que el obrero tenga o no una casa, un automóvil y un televisor. Si se llega a este punto, se acaba verdaderamente por liquidar la base del materialismo y no sólo la de la dialéctica. Si yo dijese a un obrero sindicado norteamericano: "Eres terriblemente explotado no menos que antes; el que tengas una casa y un automóvil, que puedas permitirte hacer un viaje a Europa y todo lo demás, no hace cambiar en nada la cuestión de la apropiación y del reparto privado de la plusvalía", quizá me escucharía con interés pero no sacaría ninguna consecuencia. Como máximo preguntaría: "Entonces, a causa de este concepto de la explotación, ¿debería destruir un sistema que me da el automóvil y la casa."? También en este caso debemos evitar que los conceptos marxistas se esclerosen en ideología, debemo confrontarlos con la realidad.

4. Nunca he dicho "no hay nada que hacer"; y además, desgraciadamente, no podía en esta intervención profundizar en el problema del ¿Qué hacer?; Hay grupos con los cuales los marxistas pueden y deben trabajar. Estos grupos no se encuentran exclusivamente y menos aún preponderantemente entre los trabajadores. Por ejemplo, en los Estados Unidos existen grupos que podrían llamarse humanistas, formados por intelectuales que no se limitan a sentarse en su mesa de trabajo o en sus cátedras, sino que ahora mismo sacrifican su vida en los Estados del Sur, luchan por la extensión de los derechos burgueses a los negros, por la concesión de los más elementales derechos civiles a los mismos. No hay que subestimar hoy de ninguna manera el papel que juegan los intelectuales, y este humanismo combativo también existe en otras ca-

pas. Trabajar con estos grupos, reforzar y ampliar su conciencia, es algo que verdaderamente va más allá de la teoría y refuerza al mismo tiempo el ámbito de la praxis. También es conocido el papel ya hoy revolucionario que juegan los estudiantes en países como Corea del Sur, Vietnam y otros: no se puede seguir ignorando tan fácilmente el papel de los intelectuales como ha hecho el marxismo en el pasado.

II

MARCUSE ANTE SUS CRITICOS

Serge Mallet

El ídolo de los estudiantes rebeldes*

Un sociólogo norteamericano (David Riesman) lo ha dicho: el movimiento del poder estudiantil es aún más importante que el del poder negro. ¿Qué es el poder estudiantil? Es el nombre que le dan los jóvenes norteamericanos al movimiento que empuja a los adolescentes de todas las universidades del mundo a impugnar en su propios fundamento la sociedad que lo rodea. Se les creía aislados: surgen, solidarios, en todas las capitales del planeta. No se les tomaba en serio: contribuyeron a separar a los stalinistas en Praga, obligaron a Nasser a recomponer su gobierno, perturban al poder en Madrid, provocan una intranquilidad permanente en Varsovia, salieron a la calle en Berlín, fueron una de las causas de la crisis belga, paralizaron la enseñanza en las ciudades universitarias italianas y, en Francia, en Nanterre, plantean problemas.

¿Qué tienen en común? Por lo menos dos cosas: son jóvenes y rechazan la sociedad de sus mayores. ¿Qué desean? Actuar de manera que la universidad no sea más el bastión del conservadurismo, sino el foco de un nuevo radicalismo revolucionario.

Tienen pocos años para cambiar el mundo: no se es estudiante por mucho tiempo. Están apurados. Y descon-

* Publicado en *Le Nouvel Observateur*, Nº 182, París, 8-14 mayo 1968.

ciertan, trastornan, despistan, irritan o fascinan a los que se creían no conformistas.

Por supuesto, es necesario distinguir. Entre el rechazo del despotismo y el de la sociedad de la abundancia, hay un abismo. Para los mayores de treinta años, este abismo es infranqueable y tienden a considerar a los activistas de Polonia como héroes y a los de Nanterre como sinvergüenzas. Pero los jóvenes de 1968 no aceptan esta distinción: para ellos, el despotismo (el totalitarismo) caracteriza a nuestras sociedades "opulentas" tanto como a las otras.

Para comprender la virulencia de este rechazo —cuyas razones parecen evidentes en Madrid o en Varsovia, pero no en Turín, Berlín o París— es necesario conocer a un autor que gran parte de los estudiantes más politizados reivindican para sí: el filósofo germanonorteamericano Herbert Marcuse.

¿Quién es Herbert Marcuse? Un hombre de 70 años, alto (1.80 mts.), satírico, que acaba de abandonar California, lugar de su residencia habitual —esa California cuyos estudiantes son los verdaderos precursores del "poder estudiantil"— para visitar por unos días París, donde participará en un gran debate sobre el marxismo, organizado por la UNESCO en el centésimo quincuagésimo aniversario del nacimiento de Karl Marx. En San Diego, donde vive, Herbert Marcuse es conocido en primer lugar por su amor a la naturaleza y a los animales (es miembro de la comisión del zoológico de San Diego), por su horror al ruido (sobre todo el de las costas del Pacífico), por su felicidad matrimonial (constituye desde hace treinta años una pareja perfecta con su mujer Inge), por su conocimiento de idiomas (habla correctamente el alemán, su lengua natal, el inglés, su lengua de adopción, el francés y el ruso, comprende el italiano y el español). Pero Herbert Marcuse es también algo más.

El académico François-Poncet ha escrito, después del atentado contra el dirigente de los estudiantes alemanes

de izquierda, Rudi Dutschke, que éste citaba a un "oscuro profesor de filosofía norteamericano de origen alemán", aclarando con esta estupidez nuestra prodigiosa ignorancia hexagonal. Porque Marcuse, desde hace más de veinte años, es un filósofo mundialmente conocido. Gran universitario alemán, perteneciente a esa extendida estirpe de filósofos de "cátedra" —como decía despectivamente Marx— entre los cuales la juventud alemana, estudiosa y romántica, siempre buscó sus maestros de pensamiento.

Herbert Marcuse nació en 1893 en Berlín, en una de esas viejas familias judías cultas que, desde Federico el Grande, convirtieron a la capital prusiana en otra "Ciudad Luz". Tenía pues 20 años cuando estalló la revolución alemana y era entonces miembro del Partido Socialdemócrata, al que abandonó en 1919, después del asesinato de Karl Liebknecht y de Rosa Luxemburgo realizado por la policía de otro socialdemócrata, el ministro Noske. No se adhiere al Partido Comunista, en formación, y en 192 ocupa el cargo de redactor filosófico en la revista teórica *Gesellschaft* de la socialdemocracia alemana, donde conservará su independencia respecto del partido. Pronto abandona Berlín, en crisis permanente, y se refugia en el Sur de Alemania. Termina su tesis de filosofía (sobre Hegel) en la tranquila universidad de Friburgo, bajo la dirección de Martin Heidegger.

Marcuse, como muchos intelectuales alemanes traumatizados por el fracaso de la *revolución* —para el propio Lenin, la revolución rusa sólo era "la subida del telón de la revolución alemana" —no volverá a intervenir en la política activa. No obstante, en esa época, es considerado, junto a Georg Lukács, una de las cabezas pensantes de lo que algunos expertos en marxismo denominarán "escuela dialéctica del marxismo europeo". Lukács, con una flexibilidad que le reprocharán, y Korsch, con un furor que le ocasionará la persecución de los agentes secretos de la policía soviética, la GPU, intentan romper la burocratización del socialismo naciente.

Ya la implantación de los cimientos del Dnieprostroi ha ahogado las aspiraciones libertarias de la joven república soviética, Marcuse, desilusionado y renuente a sacrificar su libertad intelectual a las necesidades de la industrialización de la URSS, no parece haber perdido la esperanza de enderezar a la socialdemocracia alemana. Luchó contra el estancamiento filisteo del que fue el gran partido revolucionario de Europa; combatió la tentación financista, la reducción de la exigencia marxista de la liberación al simple control de las fuerzas productivas.

En esta lucha contra la burocratización del marxismo contra esta nueva "reificación", los "revisionistas" de las dos ramas tuvieron dos aliados: el joven Karl Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, que descubría la enajenación de los hombres convertidos en mercancía, y Sigmund Freud. La importancia que Lukács y Korsch dieron al concepto de "reificación", el interés de Marcuse por el sicoanálisis se deben sin duda a la misma reacción contra la sociedad represiva.

Wilhelm Reich, discípulo de Freud y "comunista de izquierda", intentaba por ese entonces, y por las mismas razones, establecer un puente entre la "liberación sexual" que aportaba el sicoanálisis y el marxismo revolucionario. Para Freud, "la historia del hombre es la historia de la represión": "el regreso de lo que ha sido rechazado" —escribía más tarde Marcuse— "constituye la historia subterránea y prohibida de la civilización, y la exploración de esta historia no sólo revela el secreto del individuo, sino también el de la civilización."

Las penurias, las necesidades enseñan a los hombres que no pueden satisfacer libremente sus impulsos instintivos; que no pueden vivir bajo el principio del placer. Por esa razón, todas las civilizaciones forjaron en el hombre, desde sus orígenes, un "super-yo" represivo de sus instintos. La larga inhibición de la sexualidad (de los impulsos instintivos del individuo) en la productividad, ¿no interviene como una barrera tan importante como las

estructuras sociales y económicas, para la transformación cualitativa de la vida?

Marcuse, desde esa época, tendió a responder positivamente, lo cual no le facilitó el compromiso político. Esta forma de pensar acercó a Herbert Marcuse y a un universitario un poco más joven, Theodor W. Adorno, cuya evolución filosófica se desarrolla paralelamente a la suya durante muchos años. En el Instituto de Investigaciones Sociales de Francfort del Meno, Marcuse y Adorno organizaron las investigaciones de sus *Estudios sobre la autoridad y la familia,* que publicaron en 1936 en París y que constituyeron el punto de partida de la vasta investigación sobre "La personalidad autoritaria", realizada por ellos en la emigración, en Estados Unidos.

Entre tanto, el fracaso de la revolución de 1918 daba sus frutos amargos: frente al hitlerismo en el poder, Lukács se calla y acepta el stalinismo aborrecido; Reich termina loco. Marcuse y Adorno, mejor insertados en el aparato universitario, se establecen en Suiza y París. La Escuela Normal Superior acogerá al Instituto de Francfort y a su revista *Zeitschrift für Sozial-Forschung.* Adorno y Marcuse están en la dirección junto a Marx Horkheimer y Pollack. Dos jóvenes investigadores franceses trabajan a su lado y bajo su dirección: Raymond Aron y Georges Friedmann. Pero desde 1934, Herbert Marcuse comienza a trabajar esporádicamente en la Universidad de Columbia. Se radica definitivamente en Estados Unidos en 1937, junto con Adorno y sus otros colegas del instituto. Los primeros contactos de los hombres que constituían la "Escuela Filosófica de Francfort" con la sociedad norteamericana no parecen haber sido negativos: durante la Segunda Guerra Mundial, Marcuse, como la mayoría de los izquierdistas norteamericanos, no vaciló en trabajar para la Office of Strategic Services (OSS).

También, después de la guerra y durante muchos años, realizará, en el Instituto de Investigaciones sobre Rusia, de la Universidad de Harvard, estudios sobre la Unión

Soviética que harán nacer su primer "bestseller", *El marxismo soviético.*

Entre 1945 y 1965, en los años que enseña en la Universidad Brandeis de Boston, cristalizará su concepción de enfrentamiento radical a la "sociedad industrial".

Hasta ese momento, Marcuse, que trabaja basándose en su primera tesis, era considerado un gran filósofo especialista en Hegel. Las dos obras que serán los libros de cabecera de los estudiantes alemanes, italianos y franceses, *Eros y civilización* (publicado en Boston en 1955) y *El hombre unidimensional* (publicado en Boston en... 1964), concentran un intenso período de actividad intelectual que le hará formular al honorable profesor Marcuse, cómodamente instalado en una filosofía crítica académica, la más implacable crítica contra la sociedad norteamericana. Desde su tranquilo retiro en Boston, y después desde su paraíso natural de La Jolla, a orillas del Pacífico donde se instala en 1966, arrojará allende el océano tesis ideológicas que, por un justo regreso de las cosas, incendiarán las universidades europeas, Berlín primero y luego Francfort (donde su ex amigo Adorno, algo superado por la corriente, observa con escepticismo resignado las cohortes de estudiantes rebeldes), después Roma y por último París.

En 1964, la revista de los estudiantes izquierdistas alemanes *Das Argument* enviaba a un número limitado de filósofos, sociólogos, teóricos marxistas ortodoxos, un largo cuestionario sobre la evolución de la sociedad occidental. Herbert Marcuse, entonces profesor de filosofía y de sociología de la Universidad de Brandeis de Boston, fue uno de los entrevistados. En esa época, el SDS "Liga de Estudiantes Socialistas Alemanes", expulsado dos años antes del SPD, buscaba entre la mediocridad pequeñoburguesa de los socialdemócratas del Oeste y el "stalinismo prusiano" de la RDA un camino menos estúpido, algo más exaltante de un socialismo alemán desembarazado de sus "conductos de fracaso".

En 1960, durante un seminario que dirigía en la Escuela Práctica de Estudios Superiores, de París, Herbert Marcuse definió, por primera vez en Europa, lo que denominaba entonces el "capitalismo de organización" y comenzó a desarrollar los temas que, en "el hombre unidimensional" constituirían una crítica global a la "sociedad industrial" moderna.

Eros y civilización, que procura la reconciliación del marxismo con el pensamiento freudiano, demuestra ya un elemento esencial de la concepción marcusiana de la "sociedad industrial". El sicoanálisis nace en plena época "liberal", en la cual el "desarrollo del individuo libre" aparece como el motor del desarrollo económico y social. Freud demuestra que "la compulsión, el rechazo y la renunciación son el material que forma a la personalidad libre". Como el joven Marx demostraba que el propio capitalismo estaba enajenado por el dinero. Pero Freud sólo sicoanalizaba a burgueses, a menudo marginales. Al llegar a Estados Unidos, Marcuse comprueba que el sicoanálisis, terapéutica liberatoria individual, se ha convertido e factor de integración: "Mientras el sicoanálisis reconoci que la enfermedad del individuo es, en última instancia, ocasionada y mantenida por la civilización, la terapéutica sicoanalítica intenta curar al individuo de manera que pueda continuar actuando como parte de una civilización enferma, sin capitular completamente ante ella". La terapéutica es un curso de resignación que "transforma —decía Freud— la desgracia histérica en desdicha trivial".

Ya está dicho, estamos en el centro de problema: la civilización está enferma. Esos hombres raquíticos, rencorosos, neurasténicos, aplastados que nos rodean son los productos lamentables (aunque no lo sepan) de un "desorden general". Y "de la solución de ese desorden depende más directamente que nunca la solución de los trastornos personales".

¿En qué piensa Marcuse? Recuerden: adolescente, se formó en ese formidable impulso libertador de la derrota

del II Reich, la revolución rusa, su eco luxemburgiano en Alemania, la revolución surrealista. Bajo sus ojos, en diez años las más prometedoras y entusiastas explosiones de libertad popular se transformaron en dos corrientes diferentes, y sin embargo semejantes en apariencia, del primitivismo bárbaro: por un lado el nazismo, por otro el stalinismo. ¿Por qué? ¿Por qué la industrialización soviética tuvo que ir acompañada del desarrollo de un nuevo despotismo? ¿Por qué el país más industrializado de Europa domesticó a la revolución obrera y la desvió hacia el movimiento más estúpidamente sanguinario de la historia moderna?

Hay que comprender. Sobrevivir, para el filósofo exiliado, significaba dedicarse encarnizadamente a esa tarea: comprender. La guerra fue un intervalo, un retiro: permitió a Marcuse poner su pasión filosófica al servicio de la gran cruzada contra el III Reich. La guerra terminó (¿se ganó?) y lo vuelve a conmover una sospecha atroz: ¿será el propio progreso de la industria técnica lo que permite a las sociedades, autoritarias a pesar de sus raíces democráticas, afinar sus métodos de dominación, disimular su fondo despótico y hacer más eficaces sus métodos de tergiversación para manejar a los individuos?

¿Problemas especulativos? De ninguna manera: el macartismo, heredero del fascismo vencido (en apariencia) hace su limpieza en Estados Unidos. Sospecha: ¿ese país será la próxima víctima, y todo lo indica en razón de su poderío técnico, de una resurrección bárbara?

He aquí la interrogante que plantea *El hombre unidimensional*, el libro más subversivo que ha sido publicado en Estados Unidos en el transcurso de este siglo. Marcuse afirma, en primer lugar, que ese país reúne todas las condiciones para "pacificar la existencia", es decir: para suprimir la guerra, la crueldad, la brutalidad, la estupidez, la fealdad, la opresión. La lucha por la vida se ha vuelto superflua en esa sociedad de la opulencia. Desde el punto de vista económico y técnico, el reinado de la libertad es

ya posible. La automatización permitiría abolir el trabajo y, con más razón, el trabajo embrutecedor, en beneficio del tiempo libre y de las actividades libres. El "desarrollo de las fuerzas productivas" exige, objetivamente, la abolición del capitalismo y de sus valores, que se han vuelto caducos.

Pero, agrega Marcuse, *precisamente por eso* la vieja sociedad represiva y opresiva hace lo imposible para impedir que los individuos sean conscientes de su liberación posible y también de la perpetuidad de la dominación que sufren. ¿Cómo se las arregla? Por el manejo y el condicionamiento de las conciencias: libertad "administrada"; democracia al servicio de un terror dulce que perpetúa el miedo, la inseguridad, la negativa a plantearse los problemas; integración de los individuos, mediante el consumo masivo por una parte, y la habilitación "educativa" por otra, en una praxis técnica cuya ideología omnipresente (inherente en particular a las disciplinas, tal como son enseñadas en la universidad) les impide "cualquier posibilidad de crítica, de evasión, de rechazo.

En síntesis, la sociedad técnica absorbe todos los deseos, todas las aspiraciones de los individuos, *pero para desviarlos* de sus fines liberadores y ponerlos al servicio del proceso de producción, asignándoles, en lugar de su objeto profundo, satisfacciones triviales, superficiales, adulteradas, que permiten a la industria ramificar y acumular beneficios al sistema de dominación, perpetuar e incluso extender su poder; mercantilización de las satisfacciones y represión de las necesidades profundas marchan juntas. El aparato de producción se hace totalitario pues logra determinar las actitudes, las aptitudes y satisfacciones al mismo tiempo que las aspiraciones y necesidades individuales.

En una palabra, la enajenación se perpetúa mucho mejor cuando las técnicas de dominación logran privarla de la conciencia de sí misma: el policía no es necesario si está en la propia cabeza del obrero-consumidor. La revolución socialista, por sí misma, en esas condiciones, no bastará pa-

ra liberar a los hombres: sus conciencias están tan profundamente mutiladas que no pueden negar las necesidades y los fines que la sociedad represiva ha instalado en ellos. Por otra parte, agrega Marcuse, esta revolución es ya inconcebible, puesto que la propia clase obrera está "vinculada al sistema de las necesidades", en lugar de ser su negación.

La conclusión desesperante de *El hombre unidimensional* surge naturalmente de este análisis también unidimensional: "Sólo aquellos que no tienen esperanzas no dan esperanza", concluye Marcuse, citando al poeta Walter Benjamin.

No es pues de asombrar si adolescentes a los cuales "se les niega toda esperanza" se reconocen en los temas marcusianos: represión social; carácter profundamente totalitario de la sociedad; mutilación y nivelación de las conciencias; alistamiento de las energías, a las cuales la menor extralimitación hacia un futuro *diferente* les está prohibida, en beneficio de una producción a la vez racionalizada al extremo y totalmente irracional en sus despilfarros, sus destrucciones de riqueza, su ausencia de finalidad humana; comprobación del fracaso, por último, del movimiento obrero, e incitación a las fuerzas de "subversión intelectual", como última barrera contra la barbarie que asciende y último bastión de energía revolucionaria.

Ninguno de los peligros que denuncia Marcuse es irreal. Simplemente, deja de lado por completo los aspectos positivos que coexisten con las razones de pesimismo y que los jóvenes norteamericanos descubren, como lo atestigua el programa-manifiesto de la "New Left", publicado el año pasado. El análisis de Marcuse, en efecto, no es muy diferente, en fin de cuentas, del de su ex ayudante, Raymond Aron, sobre la sociedad industrial: Marcuse pinta de negro lo que Aron blanquea.

André Gorz, que ha realizado sobre la sociedad europea un análisis muy aproximado al de Marcuse, tiene razón cuando le hace la siguiente crítica: so pretexto de que la

clase obrera *no percibe fácilmente* la contradicción entre la liberación que ya es posible y el uso represivo y tergiversador que el capitalismo hace de los recursos de la técnica, Marcuse concluye algo apresuradamente que esta contradicción *no es perceptible.* So pretexto de que, según Marcuse, el obrero (norteamericano) considera el refrigerador y el automóvil el verdadero objeto de su aspiración profunda y cae así en la trampa que le tiende el capitalismo opulento, Marcuse concluye algo apresuradamente: que es imposible trasladar la reivindicación obrera a un modelo de consumo y un modo de vida diferentes.

Sin duda, Marcuse tiene razón cuando refuta la teoría catastrófica revolucionaria y subraya la enorme capacidad de adaptación del capitalismo moderno. ¿Pero cómo puede sostener a la vez que no existe ya un grupo social revolucionario, ni siquiera virtualmente, y que no es utópico encarar la nueva civilización que el automatismo hace posible, en la cual florecerá libremente la actividad libre de los hombres liberados?

En realidad, el pesimismo de Marcuse es desmentido sin cesar en los sectores industriales donde las consideraciones de beneficio inmediato —y el apego patronal a un orden jerárquico condenado por el progreso técnico— impiden el desarrollo de la automatización. La contradicción entre las posibilidades de liberación y la lógica del beneficio ha sido percibida por los propios sindicatos norteamericanos: frente a la automatización, han reaccionado por regla general reivindicando reducción de horarios y reajuste de las condiciones del trabajo, en lugar de insurreccionarse y romper las máquinas como los obreros del siglo pasado (movimiento ludista), opuestos a la evolución técnica.

El rechazo, que la sociedad industrial norteamericana opone al paso generalizado a la automatización, confirma —al igual que su incapacidad para resolver los problemas planteados por el crecimiento urbano, la industrialización del sur, el pleno empleo de los cuadros o su seguridad—,

que no ha alcanzado esa autorregulación tan mentada por los sociólogos de la integración.

Pero todos esos cuellos de estrangulamiento dejan precisamente intactas las posibilidades de adquirir conciencia, que ya se concretan. Es curioso que Marcuse evite la consecuencia lógica de su postulado: si existe contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el sistema de producción, ¿quiénes, qué clase, qué capa social están mejor dotados para percibirla, quiénes soportan las consecuencias, quiénes tienen más posibilidades de invertir el orden de las cosas?

Marcuse responde: los que están fuera del proceso productivo. Las minorías raciales, excluidas en su mayor parte del proceso de producción. Los abandonados por la sociedad industrial, desocupados permanentes, delincuentes, etc., y, en el otro extremo de la cadena, al contrario, los privilegiados de la cultura, que tienen la posibilidad de sustraerse al condicionamiento.

El sistema unidimensional de Marcuse desemboca así en una imposibilidad tautológica. Porque ese lumpemproletariado, esos abandonados de la sociedad industrial no escapan, tampoco, al condicionamiento: a destruir los objetos de la civilización blanca de la cual están excluidos, los rebeldes de los *ghettos* negros no eligen otro modelo de consumo. Quedan, por supuesto, los filósofos que apoyados en los esclavos rebeldes, harán reinar una "dictadura pedagógica" esclarecida, que terminará por eliminar en el hombre las tendencias represivas.

Sería injusto insistir demasiado sobre el carácter temerario de la "estrategia" marcusiana. En realidad, no existe. El retorno a Hegel de los filósofos alemanes después del fracaso revolucionario es, también, *renunciar a la preocupación de transformar el mundo*. El filósofo de nuevo se limita a explicarlo. Desde ese punto de vista, la teoría crítica de Marcuse es inútil. En la servidumbre aceptada de las ciencias sociales norteamericanas, esa teoría es indispensable. Pero al renunciar al esfuerzo difícil, y sin duda

ingrato, de buscar los puntos de apoyo posibles de una estrategia revolucionaria y las formas de ésta, los filósofos de la escuela de Francfort dejan sin municiones a una juventud intelectual que ha reencontrado en sus exigencias éticas sus mejores preocupaciones.

Georg Lukács, respecto de los "pesimistas" del grupo de Francfort, tuvo una fórmula muy dura: "Ustedes tomaron cuartos en el Gran Hotel del Abismo. La comida es refinada, el servicio impecable, los cuartos cómodos. Los clientes se contentan con eso y no van nunca a mirar el abismo. Ustedes los contienen con el terror y eso condimenta la comida y aumenta la comodidad."

Dieter Ulle*

Notas críticas sobre la filosofía social de Herbert Marcuse

I

La evolución de Herbert Marcuse es, sin duda alguna, uno de los fenómenos más asombrosos en la filosofía y la sociología burguesas de las últimos años. Aunque Marcuse publicó sus trabajos durante varios decenios, largo tiempo se le dedicó mucha menos atención que a E. Fromm, D. Riesman, Th. Adorno, M. Horkheimer y J. Habermas, también representantes pequeño-burgueses-liberales de la "teoría crítica". No obstante, en los últimos años, en él precisamente se centran los choques intelectuales en mucho mayor medida que en cualquier otro vocero de la filosofía burguesa contemporánea. Lo evidencia, en particular, la copiosidad de publicaciones dedicadas a Herbert Marcuse tan sólo en Alemania Occidental y en Berlín Occidental. ¿Quién es Herbert Marcuse y cómo se explica su tan repentina popularidad?

H. Marcuse nació en Berlín en 1898. Participante de la primera guerra mundial, miembro del Consejo de Soldados (1918), se sintió revolucionario y simpatizó con las ideas de Rosa Luxemburgo, mas no se adhirió al movi-

* Del Instituto de Ciencias Sociales de la República Democrática Alemana. La presente versión española de este ensayo fue publicada en *Historia y Sociedad*, nº 15, enero-febrero de 1969, México D. F.

miento obrero organizado. Entre 1919 y 1922 estudió filosofía en Berlín y en Friburgo, luego las concepciones de Freud y, durante cierto tiempo, fue auxiliar de M. Heidegger. Más tarde se dedicó al quehacer editorial en Berlín y, entre otras cosas, participó en la edición de las obras del joven Marx. Defendió su tesis con el Instituto de estudios sociales de Francfort del Meno, dirigido por Horkheimer. Antes de que los fascistas se apoderaran del poder emigró a Ginebra, y desde 1934 vive en EE.UU. Durante la segunda guerra mundial Marcuse trabajó en el *Office of Strategic Services* y en el *Office of Intelligence Researches* de Washington, es decir en una de las secciones de la oficina para la guerra psicológica, adjunta al Departamento de Estado de EE.UU., y en el Instituto para el estudio de Oriente adjunto a la Universidad de Harvard. Sólo en 1954 recibió el puesto de catedrático de la Universidad de Brandeis en Waltham (Massachusetts). A partir de 1965, Marcuse es profesor de la Universidad de California y profesor *honoris causa* de la Universidad de Berlín Occidental.

Las actividades de Marcuse en el sistema de la ideología gobernante tuvieron consecuencias de distinta índole. Uno de los resultados de aquéllas fue su obra *Soviet Marxism. A Critical Analysis,* en la que se pronuncia abiertamente contra el socialismo. Por otra parte, como "investigador" político, estudia los mecanismos para establecer el dominio espiritual sobre el pensamiento. No es casual, por lo tanto, que en sus últimas obras y declaraciones sociocríticas Marcuse aborde con particular frecuencia el sistema de la represión espiritual y la manipulación con el pensamiento.

El objetivo del análisis socio-crítico de Marcuse es encontrar respuesta a las cuestiones engendradas por la situación que se ha dado en EE.UU. Por eso, precisamente, la joven generación de EE.UU., y en especial el estudiantado oposicionista, ven en Marcuse a su teórico. Proporcionó a la juventud el aparato conceptual de la crítica

social y le ayudó a formular su protesta. Pero la influencia de Marcuse no se circunscribió a EE.UU., sino que sus ideas tuvieron también repercusión en muchos países de Europa Occidental. Es indudable que sus informes y su participación en las discusiones públicas que tuvieron lugar en la Universidad de Berlín Occidental en el verano de 1967 causaron gran impresión. Coincidiendo con un período en que la lucha de las fuerzas democráticas y el movimiento de la denominada oposición extraparlamentaria alcanzaron su apogeo.[2]

La sensible intensificación del deslinde político entre las fuerzas democráticas en los sindicatos, la juventud estudiantil y un sector de la intelectualidad —por un lado—, y los sectores reaccionarios del capital monopolista —por otro— fueron el intríngulis socio-político del influjo que adquirieron las ideas de Marcuse entre la oposición extraparlamentaria de Alemania Occidental y Berlín Occidental.

Es lógico que en semejantes períodos de agudización de la lucha de clases, entre las personas con espíritu democrático, crezca el interés por los problemas teóricos de la actividad revolucionaria y aumente la inquietud por el estudio del marxismo. Numerosas discusiones se centraban, entre otros, en los problemas del sujeto de las revoluciones sociales, de la actitud del movimiento obrero hacia la intelectualidad, en el problema de la revolución y, ante todo, en el de la correlación entre democracia y socialismo, reformas y revolución.

En los países del capitalismo monopolista de Estado las fuerzas democráticas encuentran serias trabas para estudiar el marxismo. No sólo se trata de que la ideología marxista tenga que abogar por sí misma en las condiciones de un sistema anticomunista de manipuleo intelectual del

2 Se refiere a las manifestaciones estudiantiles (julio de 1967) vinculadas con el asesinato del estudiante Benno Ohnesorge por los policías de Berlín Occidental. La segunda culminación de las acciones de la oposición extraparlamentaria tuvo lugar después del atentado contra Rudi Dutschke, el 11 de abril de 1968.

individuo, y defenderse frente a un ejército de críticos del marxismo imperialistas y socialistas de derecha. También paralelamente a los críticos revisionistas del marxismo —que se consideran únicos marxistas verdaderos— aparecen a todas horas teóricos pequeño burgueses-anarquistas y radicales de izquierda, a los que con frecuencia, en virtud de su actitud crítica hacia la sociedad burguesa contemporánea, se tiene por voceros teóricos de la lucha democrática. Esto se refiere en considerable medida a Marcuse, y ello explica una de las causas esenciales de su influencia actual.

La oposición extraparlamentaria de la República Federal Alemana, que se recluta entre las corrientes, grupos y organizaciones más dispares, se encuentra, en considerable medida, bajo la influencia de las teorías radicales de izquierda. Y aunque en innumerables artículos y comentarios se clasifica a Marcuse como "jefe ideológico de la oposición extraparlamentaria", como "teórico de las nuevas izquierdas", debe tenerse en cuenta que es tan sólo uno de los muchos teóricos de este movimiento.

Las obras de éstos, editadas en Alemania Occidental entre 1965 y 1967, orientan de un modo unilateral la atención del gran número de estudiantes y representantes de la intelectualidad con espíritu de oposición, centrando la atención en el problema de la táctica de los grupos débiles frente al aparato fuerte del poder. Los participantes de la discusión acerca de las posibilidades y probabilidades de la oposición política en los países capitalistas industrialmente desarrollados prefieren, por regla general, los métodos latinoamericanos de guerra de guerrillas. Este enfoque está plasmado con mayor precisión en la concepción política de la Unión Socialista de Estudiantes de Alemania (USEA). Es éste el núcleo más radical de la oposición extraparlamentaria en la RFA. Corresponde destacar en ella la agrupación de Rudi Dutschke y H. J. Kral, que traslada los métodos y la experiencia de lucha de algunas revoluciones de liberación nacional ("la lucha de

guerrillas en condiciones urbanas") a las condiciones de los países industrialmente avanzados.

En una revista próxima a la Unión se exponen cuatro puntos del programa: 1) el centro de la lucha contra el capitalismo se desplazó en la actualidad al "tercer mundo"; 2) las premisas para la revolución social en los países industrialmente desarrollados sólo pueden ser creadas por el triunfo del "tercer mundo" en proceso de liberación, y por cuenta de cuya explotación se sostiene el nivel de vida occidental; 3) en estas condiciones, los socialistas deben apoyar la lucha del "tercer mundo", deben denunciar el carácter represivo del sistema social occidental por medio de acciones antiautoritarias, demostrarle a la gente la vulnerabilidad del orden establecido y, a través de la prensa, oponer resistencia a las manipulaciones que se realizan con las masas privadas de la palabra; 4) los motines estudiantiles de hoy son un ejemplo de la estrategia de la futura lucha de los obreros.

Pueden encontrarse bastantes declaraciones de Marcuse referentes a la mayoría de estas tesis o, por lo menos lemas que están en consonancia con ellas. Por eso debe especificarse nuestra observación de que Marcuse es sólo uno de los teóricos de este movimiento oposicionista. En lo fundamental, Marcuse ejerció una prolongada y orientadora influencia en las fuerzas que, por un lado, critican abierta y airadamente la sociedad burguesa contemporánea y, por otro, tratan de poner en práctica sus objetivos —no siempre formulados con claridad— por medio de métodos radicales de izquierda o de acciones anarquistas.

El influjo político directo de Marcuse comienza por su ensayo *Repressive Toleranz* editado en 1966. El título de este libro no es casual. Marcuse captó el hecho de que con la ayuda del aparato de la violencia monopolista de Estado, aplicado tanto como método de corrupción y satisfacción de las necesidades como sistema para manipular y oprimir espiritualmente, las capas gobernantes convirtieron incluso la tolerancia en medio de opresión. Toleran las

manifestaciones oposicionistas y las observaciones críticas hasta tanto no amenazan al sistema. Las fuerzas dominantes utilizan la oposición paralizada y, por ende, tolerable, como instrumento de permanente represión. Al mismo tiempo, supone Marcuse, la tolerancia se hace incluso extensiva a las iniciativas políticas y a la conducta política que no pueden ser toleradas. Esto se refiere, por ejemplo, a la tolerancia respecto del movimiento fascista y del abuso de la libertad de prensa. Tal "concepto deformado de la tolerancia", escribe Marcuse, sirve al mantenimiento de la "sociedad de opresión", neutraliza la oposición y hace que las personas dejen de ser susceptibles a las formas de vida nuevas y mejores. En efecto, la tolerancia "liberadora" significa intolerancia en relación con los movimientos de derecha y tolerancia con los movimientos de izquierda. Sin embargo, supone Marcuse, aún deben ser creadas las condiciones en las cuales la tolerancia pueda ser una fuerza liberadora y humanizadora.

No debe pasarse por alto que muchas ideas contenidas en el ensayo de Marcuse al que nos referimos, hallaron un reflejo en las concepciones políticas y en los actos de las fuerzas oposicionistas radicales. Así, por ejemplo, la consigna "¡Expropiad a Springer!" surgió bajo el influjo de la exigencia de Marcuse de minar la tiranía de la opinión pública y de sus creadores. Esa misma oposición experimentó directamente la influencia de las declaraciones de Marcuse, quien afirmaba que los oprimidos y los represaliados tienen "derecho natural" a la resistencia, a la aplicación de procedimientos ilegales, por cuanto los legales resultan inadecuados. Además, Marcuse aprueba que los grupos de oposición apliquen la violencia, pues ésta implica, a su juicio, no la implantación de nuevas formas de violencia, sino la eliminación de las formas ya establecidas.

Estas sucintas ideas del ensayo *Repressive Toleranz* muestran claramente que la obra de Marcuse no debe enfocarse al margen de los movimientos oposicionistas radica-

les de izquierda contemporáneos en los países del capitalismo monopolista de Estado. Entre aquéllas y éste existe una estrecha relación recíproca. Al igual que los estudiantes, los intelectuales ven en las tesis de Marcuse la expresión de sus conceptos y se orientan a esas tesis, el propio Marcuse ve en el movimiento oposicionista de los estudiantes las "fuerzas de la negación" que, según él, pueden superar, antes que otras, el orden de cosas existentes.

De este modo, lo contradictorio del movimiento oposicionista extraparlamentario se refleja en lo contradictorio de la "teoría crítica" de Herbert Marcuse y, viceversa, tanto los lados débiles como los fuertes de los conceptos de Marcuse imprimieron su sello en las corrientes políticas oposicionistas. Es preciso tomar en cuenta los dos aspectos.

Quisiéramos acentuar aquí los lados fuertes de los conceptos de Marcuse, que deben buscarse en su análisis crítico de la sociedad burguesa avanzada de nuestra época. En este sentido, llega a ciertas deducciones dignas de atención, especialmente porque los críticos burgueses de Marcuse sólo se refieren, con toda intención, a la limitació de sus conceptos. Cuando sin fundamento alguno atribuyen a Marcuse y a las "nuevas izquierdas" la tentativa de restablecer el modo fascista de pensamiento y de empleo de las palabras, no se trata de desacreditar a Marcuse, sino, en primer lugar, a las fuerzas oposicionistas en general. Las fuerzas dominantes, recurriendo a la cómoda fórmula de la presunta amenaza de una radicalización y fascistización tanto de izquierda como de derecha, procuran atemorizar a los trabajadores y movilizarlos contra las fuerzas realmente progresistas, con el propósito de conservar el orden de cosas existente. Al mismo tiempo, sería incorrecto silenciar los graves errores de Marcuse sólo porque su teoría sea atacada y se la quiera desacreditar. Es preciso hacer un análisis crítico de esta teoría no sólo en virtud de que muchos críticos burgueses se inclinan hoy a presentar el desarrollo del marxismo como el camino "de Marx a Marcuse", sino, en primer término, porque

esta "teoría crítica", que Marcuse identifica con el marxismo, orienta de un modo falso a los movimientos oposicionistas y democráticos.

Los razonamientos de Marcuse acerca del movimiento de las "nuevas izquierdas" no dan lugar a duda de que el autor no ve en el marxismo la doctrina revolucionaria de la clase obrera creada por Marx, Engels, Lenin y desarrollada por el movimiento comunista y obrero internacional. Así, por ejemplo, al responder a la pregunta de qué diferencia hay entre las "nuevas izquierdas" y las "viejas", Marcuse deja constancia de tres rasgos característicos. Primero: las "nuevas izquierdas" —a excepción de algunos grupos insignificantes— no son marxistas o socialistas ortodoxos e incluso sienten profunda desconfianza por cualquier ideología. Segundo: a excepción de pequeños grupos, su origen social no es susceptible de definición clasista alguna. Por último: los voceros de las ideas de las "nuevas izquierdas" no son políticos, sino, en la mayoría de los casos, poetas y escritores. Basándose en esto, y precisamente en virtud de que las "nuevas izquierdas" no constituyen la fuerza revolucionaria "clásica", son, a juicio de Marcuse, una pesadilla para los "marxistas ortodoxos".

Quisiéramos señalar, ante todo, el hecho asombroso de que las teorías radicales de izquierda y revisionistas, en su apreciación del marxismo-leninismo arrancan de los mismos postulados teóricos. Ambas tendencias tratan de desentenderse de la teoría de la revolución socialista, en base a la cual se hacen las transformaciones revolucionarias, en los países socialistas. Marcuse, con distintas reservas anticomunistas, en esencia sacrifica su teoría crítica a la "tolerancia represiva" que él mismo describe con tantos adornos. Los medios imperialistas dominantes, luego de haber contribuido a la divulgación de su teoría, pueden ahora —con ayuda de la misma— reprimir espiritualmente con métodos más refinados. Las declaraciones de Marcuse se utilizan también contra el socialismo. En el fondo,

bajo el pretexto de hacer propaganda de presuntos modelos "nuevos" de la revolución socialista, se divulgan las tendencias radicales de izquierda, cuya finalidad es escindir y paralizar las aspiraciones oposicionistas eficaces, enfiladas contra el sistema de dominio monopolista de Estado. Esta circunstancia tiene un significado no despreciable para entender por qué en la actualidad la teoría de Marcuse se encuentra en el centro de las discusiones filosóficas y socio-políticas. Para comprender esta dualidad es preciso analizar los fundamentos teóricos principales de la filosofía social de Marcuse.

II

En este artículo es imposible hacer un análisis pleno de la génesis de la teoría social de Marcuse. No cabe duda de que en sus trabajos de la década del 30, en sus tentativas de aplicar el psicoanálisis dentro de los marcos d la teoría social con orientación marxista, hay ciertos pun tos de coincidencia con sus conceptos actuales. Para entender la influencia de Marcuse es mucho más importante desentrañar su "teoría crítica", promulgada por él a partir de la década del 60 y cuya expresión más relevante aparece en su última obra teórica *El hombre unidimensional.*[3] (En adelante, al referirnos a esta obra de Marcuse, se indicarán sólo las páginas).

Marcuse escribe que intencionadamente no enfoca el aspecto sociológico de sus tesis principales, porque al respecto existen suficientes publicaciones. Mas en algunos trabajos, según dice, no hay análisis teórico, y por eso las raíces de la realidad actual siguen sin ser dilucidadas. Opina que la tarea del libro es descubrirlas, analizar las posibles tendencias de desarrollo y proponer varias hipótesis del mismo.

[3] H. Marcuse. *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der forgeschrittenen industriegesellschaft.* Neuwied. (West) Berlín. 1967.

En efecto, las numerosas y brillantes formulaciones del autor permiten deducir que él advierte mucho más a fondo las tendencias del desarrollo ideológico en la sociedad industrial que muchos críticos burgueses. A juicio de Marcuse, esa sociedad, como un todo, es irracional. Su capacidad productiva destruye el libre desarrollo de las necesidades y las aptitudes humanas; en esa sociedad se mantiene la paz sólo por medio de una amenaza permanente de guerra; su desarrollo depende de la represión de las probabilidades reales. Esa sociedad se convirtió en todo un sistema de dominio y unificación, aprovecha la monstruosa capacidad de producción para reproducir la "unidimensionalidad" de la conciencia, del estilo de vida y de toda la conducta humana, de modo que el que se vea sometido a esta manipulación inhumana perciba la conciencia sometida y falsa como lo "feliz" y la vida manejada como algo cómodo e incluso "bueno" (ed. cit., p. 69). A primera vista, la satisfacción de las numerosas necesidades materiales hace que en esta sociedad sean, si cabe la expresión, sospechosos, tales conceptos como "alienación", "objetivación" y "explotación". Esta subjetividad falsa, continúa Marcuse, no elimina el hecho objetivo de que el destino del hombre en el capitalismo contemporáneo lo decide el aparato agresivo y expansionista de la explotación y la política indisolublemente ligada a él.

Al mismo tiempo, la sociedad industrial, en una etapa dada, se convierte en irracional, pues el éxito de los esfuerzos humanos despeja nuevas dimensiones a la autorrealización del hombre (véase pág. 37). Todo esto provoca la necesidad de un cambio cualitativo de la sociedad existente, la utilización de los recursos que se tienen para el desarrollo y la satisfacción óptima de las necesidades y aptitudes individuales, con un minimo de trabajo físico pesado y de miseria (véase pág. 13).

Esta tesis y otras semejantes tienen sentido racional. Mas no ocultan los errores de princpio de la sociedad industrial, errores vinculados con su concepción del papel

de la clase obrera en la época actual. Lo mismo puede decirse acerca de las tendencias de desarrollo de su ideología. La idea principal del libro *El hombre unidimensional* está formulada en estos términos en otro trabajo: "Los grupos sociales que la teoría dialéctica identifica con las fuerzas de la negación, ya están bien aplastados, ya se conciliaron bien con el sistema vigente".[4] Las notas de Marcuse no sólo nos permiten hacer una determinada deducción de cómo comprende él el nexo entre su "teoría crítica" y el movimiento revolucionario —de lo que hablaremos más adelante—, sino también nos indican cómo comprende "las fuerzas de la negación" existentes en nuestra época.

En su teoría, Marcuse otorga a la clase obrera el papel que desempeñaban las fuerzas de la negación en la concepción hegeliana. El potencial revolucionario de la clase obrera, según Marcuse, no surge de su papel en el proceso histórico, sino sólo del hecho de que el proletariado se encuentra al margen del sistema del orden de cosas burgués. Partiendo de este esquema, extrae la conclusión de que la fuerza negadora de la clase obrera desaparecerá tan pronto esta clase se integre en el sistema vigente. La tarea fundamental de su libro reside en demostrar que esa situación de la clase obrera es un rasgo determinante de la sociedad industrial.

En esta sociedad, escribe Marcuse, tuvo lugar la integración de las fuerzas sociales trascendentes y negativas con el sistema vigente, y esta circunstancia, al parecer, ya hace emerger una nueva estructura social (ed. cit., págs. 159-160). El pueblo, antes fermento de los cambios sociales, se erigió hoy a una fase más alta y se convirtió en el fermento de la cohesión de la sociedad (véase pág. 237). Gracias al progreso técnico, la sociedad contemporánea se vio en condiciones para superar las fuerzas centrífugas, lo cual tuvo lugar sobre una doble base: el alto

[4] H. Marcuse. *Reason and Revolution*. Véase el prólogo a la edición de 1960, pág. XIV.

rendimiento del trabajo y el creciente nivel de vida (véase pág. 12). Marcuse basa su tesis sobre "la unión de los contrarios" en la sociedad moderna, remitiéndose al creciente nivel de vida. Precisamente aquí, dice, debe buscarse la base material y racional de semejante "unión de los contrarios". La elevación del nivel de vida es un producto derivado casi inevitable de la sociedad industrial que manipula políticamente (véase pág. 69). Es cierto que en otro lugar Marcuse dice que la "unión de los contrarios", por muy real que sea, puede, no obstante, ser sólo aparente, por cuanto no elimina las contradicciones entre la creciente capacidad de producción y su aplicación represiva, ni tampoco la necesidad insuperable de resolver esa contradicción (véase págs. 266-267). En realidad, el sistema teórico de Marcuse aborda la sociedad moderna como algo homogéneo: en ella sólo existen los que manipulan; es una sociedad que se apoya en una ideología igualmente única, en el pensamiento "unidimensional" en sus distintas formas de manifestarse; una sociedad que privó a la vida de cualquier oposición crítica, contraria al orden social establecido. Merced al bienestar, a la capacidad de trabajo y de producción, la sociedad industrial dispone del poder sobre los hombres y cada día comunica a ese poder los rasgos de lo absoluto (véase pág. 103).

No debe omitirse que la premisa principal de Marcuse, su tesis sobre la "sociedad de la abundancia" es, en esencia, teóricamente admisible. Abstrayéndose de las relaciones socio-económicas, Marcuse sigue —de un modo nada crítico— en pos de algunos postulados de los teóricos burgueses. En su teoría absolutiza determinadas tendencias de desarrollo de la sociedad norteamericana, modelo de la abundancia para él. En este caso menoscaba ciertos hechos elementales. Por ejemplo, la participación de distintas clases y capas en la distribución de la riqueza social, debida a su relación objetiva con los medios de producción reviste ahora, como antes, las formas más diversas

y contradictorias; el nivel de vida alcanzado en muchos países industriales de Occidente es, ante todo, el resultado de la lucha del movimiento obrero y sindical organizado contra la política de uniones de empresarios y gobiernos, dependientes de los monopolios, etc. Si Marcuse se dedicara al estudio de estos fenómenos, difícilmente hubiera dejado de advertir que en la sociedad capitalista contemporánea, paralelamente al derroche colosal —Marcuse mismo incluye en él la publicidad, el adoctrinamiento de la opinión pública, el desgaste planificado de las mercancías, etc. (véase pág. 69)— quedan numerosas necesidades insatisfechas, particularmente sensibles en la esfera de la instrucción y la educación, en la construcción urbana y de viviendas, en la sanidad, en el transporte público y en las instituciones culturales. Bajo la propiedad capitalista sobre los medios de producción y las relaciones sociales vinculadas a ella, está en primer plano no la aspiración a solucionar los problemas de la producción y el consumo de un modo óptimo humano, sino la productividad a fin de obtener la máxima ganancia.

En realidad, el problema del bienestar y del nivel de vida no puede ser reducido sólo a las posibilidades del consumo material. Es mucho más complejo. Al enfocar este problema también deben incluirse las necesidades espirituales y culturales, que en las condiciones de la revolución técnico-científica contemporánea sólo pueden solucionarse en escala de toda la sociedad. Por eso la tesis sobre la "sociedad de la abundancia" resulta dudosa tan pronto como se ponen de manifiesto las raíces sociales de la miseria espiritual en la sociedad capitalista moderna.

Marcuse, en lugar de comprender el problema de la pauperización relativa en su dialéctica compleja, parece ser que se atiene a aquella conocida variante materialista-vulgar de la teoría de la pauperización, según la cual la capacidad revolucionaria de las masas es el efecto inmediato de su situación material, hasta cierto punto espontáneo y automático. Por ejemplo, en 1964 Marcuse pre-

guntaba: ¿por qué el obrero debe sentir necesidad de una revolución contra el régimen que, en los marcos del sistema vigente, le garantiza una casa propia, automóvil, televisor, y, por supuesto, alimento y vestido en cantidad suficiente?[5] Esta suposición se basa en una evidente simplificación del proceso real de formación de la conciencia revolucionaria, aportada a la concienca de los trabajadores a través de la labor ideológica que realiza el partido revolucionario de la clase obrera. Naturalmente que Marcuse, como crítico pequeñoburgués del capitalismo, no puede entender la función ideológica del partido. Mas es digno de asombro que no se tome la molestia de analizar objetivamente la verdadera estructura social del capitalismo monopolista contemporáneo. Le impide hacer ese análisis de los hechos el haber dogmatizado sus propias tesis fundamentales. En toda sus discusiones públicas, informes y charlas Marcuse no se cansa de afirmar que el rasgo fundamental de la "sociedad unidimensional" consiste en la integración de las clases, basada en las necesidades dirigidas y satisfechas. "El resultado, dice Marcuse, es que las amplias masas de trabajadores pierden la necesidad subjetiva de una revolución radical, cuya necesidad objetiva se hace, no obstante, cada vez más imperiosa".[6]

Esta formulación, que anuncia con exactitud la idea central de la teoría social de Marcuse, aclara al mismo tiempo que esa teoría no sólo puede ser refutada remitiéndose a la agudización de las contradicciones objetivas en la sociedad capitalista. Es más importante el hecho de que, para el capitalismo monopolista de Estado, además de las nuevas formas de movimiento de las contradicciones, también son típicos lo nuevos métodos de lucha de clases. Marcuse confiesa que a las categorías de su teoría les corresponden las contradicciones de la sociedad en el

[5] Véase "Gegenwartsprobleme des revolutionären Kampfes". In *Marxistische Blätter*. Frankfurt am Main, 1967, Heft 6.

[6] Véase H. Marcuse. *Des Ende der Utopie*, (*El fin de la utopía*), p. 48.

siglo XIX (véase pág. 16), pero ello no le indujo a construir una teoría que reflejara las contradicciones y conflictos de nuestros días.

Las causas de que en los países capitalistas industrialmente desarrollados se subestime la lucha revolucionaria de la clase obrera deben buscarse en la concepción de la manipulación con las necesidades. Por muy justas que sean algunas tesis de esta concepción de Marcuse, da la impresión que los manipulados son absolutamente indefensos ante el poder del sistema de la represión espiritual y psicológica. La causa de ello se debe, en primer lugar, a que Marcuse analiza la manipulación sólo desde el punto de vista de la desaparición y el amortiguamiento de los conflictos y no desde el ángulo de sus agudizaciones y ahondamiento. Es cierto que en muchos párrafos dice que las inmensas posibilidades del progreso técnico entran cada vez más en contradicción con su empleo y aplicación represivas. Mas, al propio tiempo, estima que sólo un reducido sector de la intelectualidad es capaz de reaccionar a esta alienación progresiva. De aquí también se deduce que Marcuse no vincula (o lo hace con insuficiente decisión) la manipulación con las necesidades y la "unidimensionalidad" del pensamiento con las raíces socio-económicas de esos fenómenos, con la propiedad capitalista sobre los medios de producción, ni investiga todas las formas de su realización. Por eso la conducta pasiva y consumidora de los manipulados, criticada por él, el hecho de que hayan perdido la iniciativa creadora, así como otros síntomas de manipulación que describe con todo detalle, parecen, en última instancia, maquinaciones de cierto "seductor secreto". En esencia, resulta que las clases gobernantes supieron superar las contradicciones existentes y ocultarlas de tal modo, que los manipulados ya no están en condiciones de vislumbrar esas contradicciones. Y resulta, además, que las clases gobernantes pudieron lograrlo, más bien por medio de la integración y la manipulación que por la represión terrorista abierta.

Dejando a un lado que las clases gobernantes también ahora recurren a los métodos de la violencia abierta, el enfoque citado más arriba explica sólo las formas exteriores en que se manifiesta la represión espiritual, y queda por resolver el problema de que todos los medios técnicos de manipulación, tales como la publicidad, la moda, las "relaciones humanas", tienen una sola misión: orientan y dirigen —consciente o inconscientemente— la alienación del hombre, arraigada objetivamente en la sociedad capitalista y en las relaciones capitalistas.

Para captar este nexo no basta que los que lo analicen sean simplemente cultos, ni siquiera políticamente instruidos. La instrucción por sí sola, aislada de la lucha política práctica de la clase obrera y de otras fuerzas antimperialistas, sigue siendo ineficaz: no hace vacilar los pilares sociales ni las bases económicas de la manipulación y de la represión espiritual.

En lo concerniente al lugar de la clase obrera en la sociedad capitalista contemporánea, Marcuse sustituye el análisis sociológico concreto por su tesis sobre la "integración" de la clase obrera. Se ve obligado a reconocer que la "teoría crítica" no es capaz de descubrir las tendencias emancipadoras dentro de la sociedad vigente. "La teoría crítica de la sociedad no posee concepto alguno con el que se pudiera tender un puente a través del abismo que existe entre el presente y el futuro de esta sociedad". Esta teoría, al no prometer nada ni tener alcance alguno, es negativa (ed. cit., pág. 267). De este modo, en la cima de una obra construida con tanta envergadura, se esboza el pesimismo y la desesperación. Queda sólo la "gran negación", la esperanza de que, conjuntamente con los estudiantes y los intelectuales, pongan manos a la obra para la liquidación del sistema los "infortunados y los *outsider*" de la sociedad, cuyo modo de vida es el que más imperiosamente requiere la eliminación más inmediata y más real de las relaciones y de las instituciones socio-políticas insufribles. Existe además la probabilidad, dice Marcuse,

de que los extremos históricos vuelvan a encontrarse: la conciencia más avanzada de la humanidad y su fuerza más reprimida. Pero eso no pasa de ser una probabilidad. (véase pág. 267).

Pero Marcuse debería saber que, para un sistema social técnicamente perfeccionado, los motines espontáneos de grupos pequeños no pueden convertirse en una grave am naza. El progreso social no puede ser asunto de fuerzas sociales insignificantes. A pesar de todos los intentos de manipulación y de corrupción material, los potenciales verdaderamente revolucionarios deben buscarse, en primer término, en la clase obrera, estrechamene ligada con la industria moderna. Su influencia crece y se hace más multifacética, tanto en virtud de la unión con otras fuerzas democráticas y oposicionistas en el propio país, como gracias al fortalecimiento del sistema socialista y a los éxitos del movimiento de liberación nacional. En este sentido, si usamos la expresión del propio Marcuse, los extremos históricos ya hace mucho que se han encontrado.

Marcuse, quien considera que el socialismo es una alternativa auténticamente histórica, pero rechaza el socialismo en su forma vigente (véase pág. 160), tiene una noción muy confusa acerca del desarrollo de la sociedad en el futuro. Su "visión" de cierta "sociedad humanista", que él sólo puede definir de un modo negativo —como sociedad sin guerras, sin ferocidades, sin crueldades, sin explotación, sin tonterías, sin odio—, una sociedad que él deduce únicamente de las condiciones técnicas, científicas y sicológicas actuales, reviste un carácter tan ilusoriamente utópico como su exigencia de una nueva antropología, de un "nuevo tipo de hombre", cuyos rasgos define, según su expresión, "en el sentido estrictamente biológico". Con tal representación del futuro, su idea en cuanto al concepto de Marx sobre la "abolición del trabajo" —que él entiende como la sola satisfacción despreocupada de las necesidades—, se combina con la admisión de que, sobre la base de un alto nivel de desarrollo de las

fuerzas productivas, ya hoy se puede, desde adentro, rehacer los instintos humanos reprimidos y sus estructuras, para implantar el dominio del denominado principio del placer sobre el de la actividad productiva. Aquí virtualmente se refiere a Freud-Marcuse, al promulgar esta utopía de la "cultura no reprimida", que contrapone a Freud y se basa en el "hombre naturalizado", en la exteriorización de los instintos y las aspiraciones sin que sean reprimidos, trata de sustituir la teoría social marxista por la concepción tecnicista y biológica de la sociedad. Deduce tan sólo de la automatización y del grado de desarrollo de las fuerzas productivas la posibilidad de crear un régimen social cualitativamente nuevo, mas analiza las modificaciones del hombre únicamente desde el punto de vista de la reconstrucción de sus instintos.

Por cuanto que la "sociedad humanista" de Marcuse tiene como premisa "una nueva antropología", y por cuanto que la reestructuración de las relaciones sociales debe estar precedida por una revolucionización de la estructura de la demanda, todo esto hace que se ponga el acento en la instrucción. Es aquí donde de un modo manifiesto se revela el carácter del pronóstico social de Marcuse.

El análisis que brinda sólo puede llevar a conocimientos restringidos sobre el funcionamiento del capitalismo monopolista de Estado. La "teoría crítica" de Marcuse no es capaz de descubrir de qué modo se puede realizar la transformación cualitativa de la sociedad capitalista siendo por ello inapropiada para orientar a las fuerzas revolucionarias.

Tanto más necesario es el ulterior desarrollo de la teoría marxista-leninista de la revolución, de acuerdo con las condiciones modificadas de la lucha de clases.

André Gorz

El hombre unidimensional de Marcuse*

¿La Historia sigue teniendo sentido? ¿O se ha equivocado el camino hasta tal punto que —al menos por lo que podemos ver el futuro— nada podemos anticipar, nada que no sea una creciente mutilación del hombre, una creciente rigidez y falsedad del pensamiento, una posibilidad mayor aún de que las "sociedades administradas de manera totalitaria" y una eficiencia totalmente deshumanizada destruyan la civilización por medio de ese aparato técnico al que el hombre ha sacrificado su libertad? Si bien nunca se plantea exactamente en tales términos, este es uno de los interrogantes que se plantearán los lectores del libro de Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional* (*Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*).

Se trata de un interrogante que, por una vez, los antropólogos reconocerán como legítimo. La historia se ha anticipado a proponerlo.

Ya otras civilizaciones han sido víctimas de los límites de sus ideales tecnológicos; algunas de ellas, altamente eficientes hasta cierto punto, se vieron llevadas a un callejón sin salida; otras, fueron incapaces de controlar la creciente complejidad de los problemas que su mismo desarrollo las obligaba a enfrentar. Pero el callejón sin salida en el que puede terminar la civilización industrial presenta diferentes características. Es posible impedir que

* Publicado en *Crítica Marxista*, nº 2, 1965.

esta civilización caiga en la barbarie, en la esclavitud o en la autodestrucción, siempre que el hombre domine y someta a su autónoma voluntad el tremendo poder que ha llegado a ejercer sobre la naturaleza y sobre el hombre mismo. El interrogante vital que suscita Herbert Marcuse es si una sociedad industrialmente avanzada no producirá individuos esencialmente incapaces de sobreponer su buen sentido a las mezquinas exigencias y a las limitaciones a que están expuestos por el proceso que ha desatado la producción y el consumo de masas.

Es necesario subrayar desde ahora que las apasionantes consideraciones que Marcuse desarrolla sobre el totalitarismo contemporáneo, y que lo llevan a suponer que éste se expresa tanto en Norteamérica como en la URSS, tienen su origen en la experiencia histórica y en la suya personal. El autor de *Eros y civilización* es uno de los privilegiados testigos de este siglo. Pertenece a esa generación de marxistas alemanes que descubrieron al mismo tiempo, y en la adolescencia, a Freud y Marx, el surrealismo y la revolución rusa. Los fermentos del mundo en los años 20 parecían justificar toda esperanza. Por ello, esa generación consideró que era su tarea unificar y modificar, a los fines de la liberación del hombre, aquellas doctrinas entre las cuales la historia, la ignorancia, el dogmatismo y el prejuicio habían erigido murallas chinas infranqueables.

En el curso de diez años, fueron barridas todas sus esperanzas y ellos mismos arrojados al exilio o a la muerte. La crisis general del capitalismo no dio lugar a una revolución liberadora sino a la barbarie fascista. Las masas de las naciones más industrializadas de Europa dieron la bienvenida a la sociedad más opresiva de nuestro tiempo, mientras que las potencialidades liberadoras de la revolución rusa eran obstaculizadas por la administración stalinista. El dogmatismo, el adoctrinamiento y la servidumbre prevalecieron sobre la búsqueda de la libertad.

Esta experiencia barrió casi con todos los intelectua-

les de la generación de Marcuse. El logró superar el *shock*, llevando adelante su lucha sin avenirse a compromisos. Pero comprendió desde entonces que estaría solo y que por un período indefinido la verdad estaría desplazada y el error triunfaría. Para él, en efecto, no existe una garantía cualquiera —ni trascendental, como creen las personas religiosas, ni histórica, como piensan los marxistas— de que la razón o el hombre terminarán por prevalecer. Todo podría orientarse nuevamente por un camino erróneo si es que ya no se orientó en ese sentido. ¿Pero por qué? Una de las piedras angulares de la filosofía de Marx consistía en la afirmación de que las contradicciones crecientes que surgían entre las instituciones capitalistas y las posibilidades abiertas por el desarrollo de las fuerzas productivas, volverían al sistema intolerable —intolerablemente irracional. Marx considera al sistema capitalista como un proceso racional de desarrollo de las capacidades productivas y de incremento de los recursos antes escasos. Pero él lo consideraba también incapaz de reconciliar a la clase trabajadora con sus condiciones de vida, y de superar sus límites orgánicos. Estos límites se referían esencialmente a la cualidad del desarrollo capitalista: en una sociedad capitalista, la ganancia, la acumulación, son fines en sí mismos. Estos no promueven la liberación y el desarrollo de las facultades humanas; al contrario, empobrece y degrada al hombre, subordinando las necesidades y las exigencias humanas a la lógica de la ganancia y de la producción por la producción. Marx juzgaba que el capitalismo maduro se vería obligado a utilizar sus capacidades productivas de una manera cada vez más irracional y dispersiva: "La producción del derroche será la condición para la producción de la necesidad." La contradicción entre la riqueza potencial por un lado, y el empobrecimiento y la alienación humana por el otro, sería retomada por el proletariado —si y cuando llegara a ser consciente de los procesos inherentes a esta sociedad— como total e intolerable negación. La exigencia de una modificación cualitativa se convertiría en

una cuestión de vida o muerte (*El hombre unidimensional*, edición inglesa Routledge & Kegan Ltd., London, 1964, pp. 23 y 222).

La predicción de Marx se cumplió en lo que respecta a la creciente irracionalidad del capitalismo, que como escribió Galbraith, "provee aquello de que tenemos menos necesidad a costa de aquello de que tenemos más necesidad". Desperdicia recursos y esfuerzos mientras al mismo tiempo perpetúa la pobreza, la desocupación y el embrutecimiento. Pero en lo que se refiere a la conciencia de la necesidad de un cambio cualitativo, no se ha cumplido la predicción de Marx. El objetivo que se propone Marcuse es precisamente el explicarse por que "el incremento de la productividad junto al incremento de la destrucción; la eminente amenaza de aniquilación; la rendición del pensamiento, la esperanza y el temor a las decisiones del poder; la preservación de la materia frente a una opulencia sin precedentes, constituyen las más imparciales actas de acusación contra esta sociedad... Su productividad destruye el libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas; su paz se mantiene mediante la constante amenaza de guerra; su crecimiento depende de la represión de las verdaderas posibilidades de pacificar la lucha por la existencia... El hecho de que la vasta mayoría de la población acepta, y es obligada a aceptar, esta sociedad, no la hace menos irracional y menos reprobable" (pp. IX y XII).

Vale la pena terminar con esta última afirmación: ¿En nombre de qué rechaza Marcuse aquello que parece ser generalmente aceptado? Bien, en nombre de las verdaderas necesidades, a las que se oponen las falsas. ¿Pero quién es él para saber qué es lo que la gente verdaderamente necesita si ella misma no lo sabe? La respuesta es clara: él es un filósofo, una persona que —a causa de las circunstancias específicas de su vida, de su educación y de su investigación— ha adquirido la capacidad de expresar lo que los mistificados, manipulados y oprimidos individuos pueden solamente intuir (sintiéndose a disgusto,

vacíos, perdidos, insatisfechos): "En última instancia, la pregunta sobre cuáles son las necesidades verdaderas o falsas sólo puede ser resuelta por los mismos individuos, pero sólo en última instancia; esto es, siempre y cuando tengan la libertad para dar su propia solución. Mientras se los mantenga en la incapacidad de ser autónomos, mientras sean adoctrinados y manipulados (hasta en sus mismos instintos) su respuesta a esta pregunta no puede considerarse propia de ellos" (p. 6). ¿Qué fuerza formidable, entonces, ha podido reprimir las verdaderas necesidades humanas hasta el punto de que el individuo alienado ya no es consciente de su alienación; hasta el punto de que su conciencia del peso de las contradicciones resulta oscurecida y su "falsa conciencia es inmune contra la falsedad"? (p. 12). Esta fuerza es —responde Marcuse— la sociedad industrial avanzada; o para ser más precisos, la tecnología industrial avanzada, cuya lógica de dominación invade toda manifestación de la existencia y de las relaciones humanas, sofocando la conciencia, que es el prerrequisito fundamental de un progreso hacia la liberación, y reduciendo al hombre a ser instrumento de su aparato técnico. Este tema, que recorre como un hilo rojo los desarrollos del *"El hombre unidimensional"*, merece que sea discutido desde distintos puntos de vista.

Estoy completamente de acuerdo con Marcuse cuando él señala que la "tecnología se ha desarrollado sobre una base de opresión" y que por eso "la liberación ya no puede ser resultado del progreso técnico en sí. Presupone una mutación política" (p. 234). Ciertamente la industrialización ha sido y sigue siendo una manera particular, "tecnológica", de subordinar al hombre a las necesidades de la vida y de la organización de sus funciones sociales. Debió ser opresiva porque era una empresa consagrada a enfrentar la escasez, como un esfuerzo más o menos organizado de invertir grandes cantidades de trabajo forzado en un mecanismo que pudiera producir la abundancia. La primera consecuencia de la acumulación fue el aumentar la

pobreza y la falta de libertad de los trabajadores. Pero veamos el desarrollo del análisis de Marcuse.

El aparato productivo —ya sea considerado como tal (en el marco de la planificación socialista), ya sea como capital fijo para obtener ganancias (en el capitalismo)— era un fin en sí para todos los propósitos prácticos, y el hombre (el capitalista, el *manager* o el trabajador) era su esclavo. La lucha por la acumulación de la capacidad productiva sólo podía impulsarse si descansaba en una ética de austeridad, en el puritanismo y en la voluntad de poderío. Requería hombres duros (capitalistas o stalinistas) para los cuales el hombre era un instrumento, la vida se podía gastar, la riqueza no se debía dilapidar.

El signo distintivo de la civilización industrial fue también, desde su origen, una anónima y sistemática conducta de servidumbre y de represión. Y esto se perpetuó a pesar de la reducción de la escasez, a pesar de estar al borde de la abundancia, porque "los instrumentos de la productividad y del progreso, organizados en el marco de un sistema totalitario, no sólo determinan sus utilizaciones actuales sino también las posibles" (p. 255): ellos han sido usados con una eficacia creciente para manipular y dominar a la gente, por medio del ofrecimiento de formas materiales de confort internas al universo del esfuerzo y del temor (ahora ya innecesarios).

Los esclavos de la tecnología han sido persuadidos de que son libres y felices. "La falta de libertad se perpetúa en la forma de muchas libertades" (p. 32). Un terror sutil y discreto, el achatamiento del pensamiento, del lenguaje, del comportamiento y del trabajo dentro de modelos positivos e inequívocos, han privado a los individuos de su facultad de promover una transformación cualitativa y de su capacidad de rebelión. Hablan en base a discursos prefabricados y actúan en base a actos predeterminados. "Las circunstancias los obligan a identificar a su mente con el proceso mental, y a sí mismos con los roles y funciones que deben desempeñar en la sociedad" (p. 204).

El universo que constituyen los discursos lleva el signo de los modos específicos de dominación, de organización y de manipulación, que hacen de modo que la gente hable y actúe en concordancia con aquéllos, introduciéndola dentro de modelos unidimensionales e induciéndola a santificar todo lo que es y tal como es.

Si bien la descripción de Marcuse es de una verdad feroz y perturbadora, yo me pregunto, sin embargo, si es posible que las tendencias y los modelos que hacen avanzar a las sociedades capitalistas y desarrollarse a las socialistas, pueden ser subsumidos bajo la misma denominación de "civilización tecnológica". Ciertamente Marcuse no niega la posibilidad de que en las sociedades socialistas —donde la acumulación forzada y el trabajo han sido desde el comienzo utilizados conscientemente como *medios* para alcanzar la abundancia y el libre desarrollo del individuo— puede eventualmente superarse este "pecado original" y toda la administración y la dominación sean derribadas una vez alcanzadas la satisfacción general de las necesidades básicas y la educación universal.

Pero no me convence enteramente cuando explica por la "racionalidad de la tecnología" el sometimiento del hombre al aparato productivo, tanto en los países socialistas como en los países de avanzado desarrollo capitalista.

La diferencia sustancial, en mi opinión, es que la subordinación ya no es necesaria en estas últimas sociedades, mientras sigue siendo necesaria en todos los países socialistas a causa de una no desaparecida escasez y por la necesidad de una movilización contra la naturaleza. Además, la URSS debe sostener un esfuerzo militar similar al de los Estados Unidos, esfuerzo que puede representar hasta un tercio del presupuesto soviético y que constituye por cierto un obstáculo formidable en el camino de la abundancia. Las degeneraciones y desviaciones del proyecto socialista son inevitables en estas circunstancias. Ellas plantean, en efecto, un problema muy grave: ¿cómo puede el socialismo promover la liberación y un desarrollo no par-

cial del individuo si comienza con la amenaza de reducirlo a un medio? ¿Cómo puede adoctrinar y subordinar a personas que construyen una sociedad libre? ¿De qué modo puede alcanzarse un fin a través de medios que lo niegan? De todos modos, Marcuse estaría seguramente de acuerdo en que una administración totalitaria no es ni el objetivo ideológico del socialismo ni su lógica interna (en contraposición al capitalismo monopolista); y que la abundancia socialista, que es el objetivo incorporado al sistema, puede conducir en definitiva a la superación de la burocracia a través de las bien educadas masas, ansiosas de conquistar la autodeterminación. Ciertamente, queda todavía un largo trecho por recorrer; los recientes desarrollos de la situación en Europa oriental (Checoslovaquia, Hungría y Rusia) indican que esta perspectiva es posible.

En los países de alto desarrollo capitalista, por el contrario, el sometimiento del individuo al aparato productivo es perpetuado deliberadamente, a pesar de que ha dejado de ser necesario; la escasez ha sido virtualmente derrotada y ha llegado a ser posible la autodeterminación: el carácter instintivo del capitalismo avanzado, pues, consiste en el hecho de que somete al individuo al imperativo de la acumulación —de la ganancia— a pesar de que existen excedentes de capacidad productiva (no importa el cálculo), y le niega la posibilidad de adecuar la producción a sus reales necesidades. La opresión, en este marco, es perpetuada intencionalmente gracias "al eficaz sofocamiento de aquellas necesidades que reivindican la liberación". Los controles sociales "exigen la abrumadora necesidad de producir y consumir el derroche; la necesidad de un trabajo entorpecedor cuando ha dejado de ser una verdadera necesidad; la necesidad de modos de descansar que alivian y prolongan este embrutecimiento; la necesidad de mantener libertades engañosas tales como la libre competencia a precios administrados, una prensa libre que se hace su propia censura; una libertad de escoger... entre una amplia variedad de bienes y servicios

que sostienen controles sociales sobre una vida de temor y de trabajo" (pp. 7-8).

Puesto que la única civilización tecnológica que perpetúa sistemáticamente la falta de libertad cuando ya no es necesaria, es la capitalista, ¿por qué entonces conferir el atributo de dominación totalitarista a la racionalidad tecnológica más bien que a la tecnología tal como es utilizada y determinada por el capitalismo monopolista (y respectivamente por el capitalismo de Estado en los países en vía de desarrollo)?

En pocas palabras, me pregunto si Marcuse no exagera las repercusiones que tiene la tecnología sobre la ideología, sobre la cultura y sobre la política. ¿Es legítimo considerar a la tecnología como una variable independiente? Las sociedades fuertemente caracterizadas por ideologías pre-tecnológicas (a causa de una amplia presencia campesina, de una fuerte Iglesia católica y de un poderoso movimiento marxista), ¿no resistirán, en cambio, la influencia de la razón tecnológica, su culto de la eficiencia y de la producción encaminadas a la producción y a la eficiencia por sí mismas, tal como se manifiestan en la civilización alemana y norteamericana? ¿No estarán en condiciones de perseverar y mantener una lucha por una tecnología subordinada a los fines humanos, a la causa del desarrollo y de la liberación del hombre?

Personalmente me inclinaría a pensar que países como Italia, Francia e incluso Rusia, países con una bien precisa identidad nacional y geográfica, una larga tradición de conciencia de clase, de lucha de clase y de un rico humanismo, pueden desarrollar una sociedad industrial distinta de la norteamericana (o alemana, o sueca), tanto en lo que se refiere al adoctrinamiento de masas como a la represión y la "unidimensionalidad".

Me pregunto si ciertos rasgos del capitalismo norteamericano, que Marcuse atribuye a la civilización tecnológica, no tienen sus raíces, en gran medida, en la historia norteamericana: en su tradición colonial, de "fronte-

ra"; en la ausencia de conciencia de clase y de estructuras de clase en una nación de inmigrantes y de migrantes; en la ausencia de un mundo campesino; en el carácter reciente y móvil de una población que no dio origen a culturas locales o regionales (a excepción del Sur, donde los conflictos de clase están oscurecidos por los conflictos raciales); en la búsqueda de una identidad nacional.

Algunas de estas características, hay que señalarlo, son comunes a los Estados Unidos y a Alemania, donde la búsqueda de una identidad nacional, la movilidad de las fronteras nacionales y la indeterminación de la civilización indígena, el carácter reciente y la debilidad del mundo campesino han consentido que las estructuras de clase sean oscurecidas por el chovinismo, y donde la importancia reservada a la eficiencia y a la capacidad técnica se ha desarrollado en sustitución de una cultura nacional.

Es uno de los grandes méritos de Marcuse el haber confirmado la influencia determinante de la conciencia en los procesos de transformación social. Contra cualquier interpretación del marxismo vulgar, él insiste en los efectos de las "superestructuras" sobre las "estructuras" (subestructuras) y demuestra cómo una consciente comprensión de las primeras —y de los conflictos, contradicciones y absurdos que ellas determinan— puede ser eficazmente anestesiada por medio de la propaganda y el adoctrinamiento.

Y sin embargo la eficacia de tal adoctrinamiento requiere, en mi opinión, un terreno ya fértil que la tecnología avanzada no puede por sí misma producir. Si bien lleva dentro de sí una racionalidad antihumanista de mutilación y represión, la tecnología puede convertirse en el alma de una ideología sólo gracias a la mediación de un preexistente ámbito ideológico o de su completa ausencia. Me parece que este ámbito en el que puede florecer la ideología de la dominación totalitarista, puede ser rastreado en la mayor parte de las naciones protestantes o de las jóvenes naciones; mientras que la ideo-

logía católica, por paradójico que parezca, ha preparado en la mayor parte de los países latinos el terreno para el desarrollo del humanismo marxista, de la concepción teleológica de la historia, que no han afectado a los países protestantes.

Al presentar estas reservas, no pretendo rechazar o criticar el punto de vista de Marcuse: sólo quiero proponer algunos interrogantes reales a los cuales sólo la historia podrá dar respuesta.

Pero se podrá objetar que para mí es posible que la sociedad se desarrolle según otras orientaciones, solamente porque ninguna nación europea ha alcanzado (o esté en condiciones de alcanzar) el *Standard* industrial de los Estados Unidos; o que los modelos ideológicos, culturales y sociales (incluyendo aquí una clase intelectual muy influyente) más que bloquear la "norteamericanización" de Europa serán barridos (y ya son barridos) al fundirse las economías europeas en el Mercado común, lo que sin duda necesitan las industrias europeas para alcanzar la eficiencia, la organización y las dimensiones de la norteamericana.

Tales objeciones podrían ser muy válidas. Sin embargo, no me convencen completamente. Por cierto, me pregunto si la concepción con la que Marcuse ha enfrentado el problema no lo lleva a exagerar la eficacia y el papel de la represión en las sociedades tecnológicas. ¿Hasta qué punto la falsa conciencia es realmente "inmune contra la falsedad"? ¿Hasta qué punto la necesidad de liberación ha sido realmente sofocada por una opulencia "que hace a la servidumbre aceptable"? (p. 24). Podría citar muchas ofensivas del movimiento obrero francés e italiano que están dirigidas precisamente contra la mutilación y contra la subordinación al aparto productivo, independientemente de su capacidad "de distribución de los bienes". Se trata de ejemplos europeos, naturalmente. ¿Pero no sería posible encontrar también en los Estados Unidos ejemplos de una lucha colectiva más o menos articulada

contra su condición subhumana contra su total alieanación o la organización industrial, contra la opulencia privada y al mismo tiempo contra la miseria pública? A juzgar por la obra de Wright Mills (sobre todo *White Collar*) y por los escritos de Harvey Swados, no sería completamente utópico afirmar que el robot feliz es en realidad una fachada que oculta a un individuo infeliz, que con más o menos esperanza, se afana por encontrar una vía de escape.

Por eso, no estoy tan seguro de la validez de lo que Marcuse llama la teoría crítica de la "imposibilidad de valorizar las fuerzas liberadoras partiendo del *interior* de la sociedad constituida" (p. 254). Y me pregunto si la ausencia de receptividad encuentra tal teoría crítica en el manipulado y esclavizado consumidor, no se debe, además del adoctrinamiento, a la incapacidad de muchos críticos (una incapacidad que requeriría una explicación histórica más que social) para reflejar la necesidad de liberación como ella exige, aunque oscurecida y mistificada, en las fábricas y en las oficinas.

Con estas consideraciones críticas no quiero disminuir en nada el valor y la importancia del libro de Marcuse. Sólo pretendo definir sus límites y los de la perspectiva del autor. Su intento no consiste en tomar a la gente en su vida de todos los días para llevarla a tomar conciencia de sus necesidades reprimidas, de las contradicciones en que se encuentra y de aquellas que le han hecho creer que vive, la contradicción entre lo que la gente experimenta y lo que ha sido inducida a pensar. Marcuse ha elegido aproximarse a la gente en su pensamiento y desmistificarlo, demostrando la mutilación que el sometimiento del pensamiento a las exigencias operacionales de la racionalidad tecnológica, inflige a su capacidad de aprehensión de la realidad y de sí mismos.

En estos capítulos, que tratan de la degeneración de la filosofía y del arte cómodo, y sus verdaderos objetivos donde Marcuse demuestra que es uno de los más radicales

y sólidos pensadores de nuestro tiempo. La manera en que considera la historia de la filosofía y del arte es magistral. Reanuda en un registro más concreto y dramático la inspiración del último Husserl, que en los años treinta reflexionaba sobre el significado y el destino de la filosofía amenazada por la ciencia. Y sugiere que si la historia se ha orientado hasta hoy por un camino errado; si el hombre no ha conquistado suficiente conciencia para utilizar la ciencia y la técnica para los fines de su liberación, para abolir la violencia, la explotación y la represión; para subvertir el orden existente con la intención de alcanzar fines más calificados; para reconciliar a la ciencia con las artes; para someter la racionalidad tecnológica al arte de vivir; el error podría estar en la misma ciencia y no en su aplicación social. (p. 146).

"La ciencia, en virtud de sus mismos métodos y conceptos, ha proyectado y promovido un universo en el que el dominio de la naturaleza se vinculó con el dominio del hombre —un vínculo que tiende a ser fatal para la integridad de este universo"— (p. 166). "El método científico que ha llevado a una dominación cada vez más eficaz de la naturaleza llega a proveer así los conceptos puros tanto como los instrumentos para la dominación cada vez más eficaz del hombre por el hombre *a través* de la dominación de la naturaleza" (p. 158).

La racionalidad técnico-científica está viciada en su raíz a causa de las condiciones históricas en que ha nacido y se ha desarrollado. Como lo señalara Husserl, la ciencia se ha divorciado del verdadero conocimiento de la realidad, ha llegado a ser "incapaz de contar para sí misma" y así ha proyectado un universo completamente separado. "La cuantificación de la naturaleza, que ha llevado a su explicación en términos de estructuras matemáticas, ha separado a la realidad de los fines inherentes a ella, y consiguientemente, ha separado a lo verdadero del bien, a la ciencia de la ética. . . La naturaleza de las cosas, comprendida la de la sociedad, fue así definida para jus-

tificar la represión y hasta la supresión como perfectamente racionales" (pp. 164-7). "El concepto científico de una naturaleza universalmente controlable proyecta a la naturaleza como interminable materia-en-función, la pura sustancia de la teoría y la práctica... El mundo tiende a convertirse en el material de la administración total, que absorbe incluso a los administradores" (pp. 168-9).

Con la pretensión de eliminar al hombre como sujeto y el fin de sus acciones, la ciencia ha eliminado todo lo que niega, trasciende y califica lo que aquél es. En un universo achatado, privado de finalidades humanas (de la dimensión de lo que no es y debería ser), ha dejado individuos achatados, reducidos a sus acciones objetivas. La sociología, la filosofía, la psicología han quedado reducidas a "un análisis descriptivo de los hechos, que impide la comprensión de los hechos y que se convierte en un elemento de la ideología que sustenta a los hechos... De la ideología no queda nada sino el reconocimiento de lo que es —el modelo de comportamiento que resulta sometido al poder aplastante del estado de hecho" (pp. 119-120).

Con desconcertantes ejemplos de cómo el operacionalismo, la ingeniería humana, el análisis lingüístico y la sociología empírica privan a la realidad humana de su significado, con el fin de defender el orden constituido (aquí se incluye la campaña nuclear, la desocupación, la carencia y el derroche), Marcuse nos hace advertir *la débacle* de la creatividad intelectual producida por el viscoso ascenso del sistema totalitario; una *débacle* que es también la del hombre. El pensamiento debe ser práctico y eficiente; su verdad se mide en base a su capacidad de contribuir a conquistar y detener el poder; el papel de los intelectuales consiste en aconsejar a los gobiernos el arte de la dominación, o a las sociedades anónimas el arte de aumentar las ganancias. El hombre se ha convertido en el instrumento de un universo anti-humano que funciona precisamente gracias a la subordinación del hombre

a él. ¡Amemos la bomba! La civilización se dirige hacia la barbarie.

Contra esta involución, Marcuse reafirma que "la subversión intelectual de los hechos establecidos es la misión histórica de la filosofía" (p. 185). "Ella libera al pensamiento de la servidumbre producida por el universo establecido de la conducta y del discurso, elucida la negatividad de lo establecido (sus aspectos positivos están suficientemente señalados) y proyecta sus alternativas. . . ". Su esfuerzo consiste en "mostrar la realidad tal como es realmente, y mostrar lo que esta realidad impide que sea. En la era totalitaria, la misión terapéutica de la filosofía debería ser una misión política", no en el sentido de ser una filosofía política particular sino en el sentido de constituir un intento de "comprensión de una realidad no mutilada" (p. 199). La misión de la filosofía está en «liberar a la perspectiva científica para darle objetivos trans-utilitaristas, para ponerla en condiciones de buscar "el arte de vivir», de hacer al hombre libre del dominio de la necesidad y del lujo" (p. 231); libre de comprender la irracionalidad de una sociedad que suprime las potencialidades que se han desarrollado en ella; de hacer libre a la conciencia para que pueda aprehender una racionalidad histórica más elevada, en la lucha contra la sociedad constituida."

"Tal libertad económica deberá tener el significado de una libertad *de la* economía —del estar controlado por las fuerzas y por las relaciones económicas; de estar a merced de la diaria lucha por la existencia, de ganarse la vida. La libertad política significaría la liberación de los individuos *de* una política sobre la que no ejercen ningún control efectivo. Del mismo modo, la libertad intelectual significaría la restauración del pensamiento individual absorbido ahora por la comunicación y adoctrinamiento de masas, la abolición de la «opinión pública» junto con sus creadores. El hecho de que estas proposiciones parezcan irreales indica, no su carácter utópico, sino el vigor de las fuerzas que impiden su realización" (p. 4).

¿Qué se puede hacer para desbaratar a estas fuerzas? Por su parte, el filósofo no puede hacer mucho, sino despertar las conciencias. Incluso en ese esfuerzo no podrá tener éxito salvo en impedir que exista una fuerza social que dé armas materiales a sus intelectuales (o viceversa); en advertir que el precio que se paga para mantener el orden establecido ha llegado a ser muy alto en términos de sufrimientos humanos, de frustraciones, de embrutecimientos; en comprender a "la necesidad como dolor insoportable y como necesaria" (p. 222).

¿Existe tal fuerza? "En el principio de la era fascista, escribió Walter Benjamin: «Es sólo gracias a aquéllos sin esperanza que nos es dada la esperanza»". Estas son las últimas líneas de *El hombre unidimensional.*"

J. Wiatr

Herbert Marcuse, filósofo de un radicalismo desorientador*

En mayo de 1968 los estudiantes de París actuaron bajo la consigna de las "Tres M" (Marx, Mao y Marcuse). Un profesor de setenta años, autor de varias obras filosóficas y de agudos artículos publicísticos, que hasta hacía poco sólo era conocido de un círculo relativamente estrecho de especialistas, se convirtió de pronto en la figura central y casi el profeta del movimiento. Sus ideas revisten gran importancia para la comprensión del carác ter del movimiento estudiantil de los países capitalista Y son tanto más importantes cuanto que en este mov miento muchos jóvenes ideólogos, apropiándose más o m nos conscientemente las ideas de Marcuse, tratan de conservar, sin embargo, una apariencia de originalidad. Pero ¿quién es Marcuse y qué representa su filosofía?

Herbert Marcuse nació en Berlín en 1898, y estudió en esta ciudad y en Friburgo. Atraído por el hegelianismo y por su influencia en el pensamiento alemán posterior, prestó gran atención a los trabajos del joven Marx. A este período corresponden también sus reiteradas manifestaciones contra la interpretación socialdemócrata del marxismo, y contra el revisionismo de corte bernsteiniano, así como su posición teórica —característica de muchos

* Publicado en la revista polaca *Nowe drogi*, 1968, núm. 9. Reproducido en la revista soviética *Filosofskie nauki*, 3, Moscú, 1969, de la que se ha hecho la presente traducción.

autores semejantes de ese período—, de acuerdo con la cual los aspectos éticos de la doctrina de Marx eran contrapuestos al análisis científico de la realidad y de las leyes de su desarrollo. Al investigar las influencias a que se hallaba sujeto Marcuse en aquel período, habría que estudiar los nexos entre sus ideas y la teoría de Henri de Man, así como la influencia que ejerció sobre él —al igual que sobre otros radicales alemanes— la obra de Georg Lukács *Historia y conciencia de clase* (1923).

A fines de la década del 20 Marcuse ya se hallaba estrechamente ligado al llamado Círculo de Francfort, del que salieron muchos filósofos y sociólogos occidentales hoy bastante conocidos y que, evidentemente, influyeron mucho en al aparición de la llamada marxología en Occidente. Además de Marcuse, formaban parte de ese grupo Marx Horkheimer, Teodor Adorno, Karl A. Wittfogel, Friedrich Pollock, Erich Fromm, H. Meyer, H. Grossman, y P. Landsberg. El Círculo de Francfort no constituía una escuela filosófica ni un grupo político en el sentido estricto del término, aunque tenía rasgos característicos de ambos. Entre los miembros de este círculo existían ciertas diferencias filosóficas y políticas, aunque coincidían en la solución de los problemas fundamentales. Algunos de los miembros del círculo llegaron a él a través del hegelianismo, en tanto que otros se adhirieron a este grupo partiendo del marxismo.

Debemos advertir que la actitud hacia el marxismo dentro del círculo no era uniforme: mientras que algunos de sus miembros se consideraban a sí mismos marxistas, otros sostenían que el marxismo sólo había ejercido una leve influencia en su obra. Lo que unificaba a los miembros del Círculo de Francfort era en filosofía, la dialéctica (propiamente, la fidelidad en ella a Hegel y a Marx, a la vez que la oposición a las tendencias positivistas); en política, el antifascismo, combinado con una mezcla peculiar de ideas liberales-radicales y socialistas utópicas. El Círculo de Francfort permaneció al margen del movimiento obrero

organizado, si bien es cierto que en este período no luchaba contra el comunismo; aún más, con respecto a la aportación leninista a la filosofía en el círculo (incluyendo a Marcuse) podían encontrarse opiniones más favorables que las que, por regla general, se encuentran entre los marxologos burgueses. Sin embargo, los miembros del círculo distaban de reconocer la importancia y el papel de la etapa leninista de la filosofía marxista, así como de las relaciones entre la teoría marxista y la práctica del movimiento obrero organizado de la clase obrera. Por esta razón, a mi modo de ver, la actividad del Círculo de Francfort debe ser considerada más que como una parte de la historia del marxismo así la considera por ejemplo Predgrag Vranitski, historiador yugoslavo del marxismo, como un problema relacionado con la influencia —más o menos directa— del marxismo sobre otras corrientes filosóficas y sociológicas.

En 1932 empieza a aparecer periódicamente en Alemania la revista *Zeitschrift für Sozialforschung*. Junt con otros miembros del Círculo de Francfort, Marcus figura entre sus más activos colaboradores. En 1933, después de llegar los hitlerianos al poder, los miembros del círculo emigran. Marcuse se traslada primero a Ginebra, y en 1934 a Nueva York donde se convierte en miembro del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Columbia. En esos años colabora activamente en la revista antes citada que se había trasladado a París. En ella publica Marcuse varios artículos, entre ellos los titulados "La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado" (1934), "Acerca del carácter afirmativo de la cultura" (1937), "Filosofía y teoría crítica" (1937), "A propósito de la crítica del hedonismo" (1938). En ellos se pronuncia contra el fascismo, aunque ya es evidente que Marcuse en su crítica no vincula los aspectos éticos ni los problemas de la libertad y la dignidad humana con los mecanismos económico-sociales y políticos del funcionamiento de la dictadura fascista como

resultado del poder de los monopolios. En él se destaca también nítidamente la absolutización del problema de la libertad, que ocupa el centro de la llamada antropología filosófica.

En la emigración Marcuse sigue ocupándose de Hegel. En 1932 publica su trabajo monográfico *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (La ontología de Hegel y la fundamentación de una teoría de la historicidad). En 1941 sigue trabajando en esa misma dirección y publica su obra más conocida: *Razón y revolución. Hegel y el nacimiento de la teoría de la sociedad.* Este libro no es sólo un análisis y exposición de la teoría de Hegel, sino ante todo un estudio de la influencia del hegelianismo en el pensamiento europeo, así como una defensa de Hegel ante el fascismo. Marcuse polemiza aquí con la concepción según la cual el hegelianismo fue una fuente ideológica del hitlerismo. Interpretando el hegelianismo en un espíritu liberal, Marcuse escribe: "El idealismo alemán que llega a la cima de su desarrollo con la filosofía de Hegel afirma que las instituciones políticas y sociales deben garantizar las posibilidades de desenvolvimiento de la personalidad" (H. Marcuse, *Razón y revolución,* (ed. polaca, Varsovia, 1966, p. 392). Basándose en esto, llega a la conclusión de que "la teoría política y social fascista era antihegeliana en todos sus fines y principios" (ibid., p. 396). Al mismo tiempo, Marcuse subraya insistentemente las relaciones entre el marxismo y el hegelianismo, y, en particular, entre el ala radical del movimiento obrero y las tradiciones de la dialéctica hegeliana; justamente en este contexto, aprecia la aportación de Lenin, contraponiéndola a las concepciones positivistas de los revisionistas (ibid., pp. 376-379). Hablando en términos generales, puede decirse que *Razón y revolución* representa en la evolución intelectual de Marcuse el punto en que más se aproxima al marxismo. En los años de la posguerra, los trabajos de este filósofo se orientan ya en una dirección opuesta.

En el período comprendido entre 1942 y 1950, se observa una vinculación muy estrecha de Marcuse con la política de los círculos gobernantes de los Estados Unidos. En esos años lo encontramos al frente de una sección del Departamento de Estado. También se halla relacionado con el centro sovietológico de la Universidad de Columbia (el llamado Instituto Ruso) así como con una institución análoga de la Universidad de Harvard (el sedicente Centro de Investigaciones Rusas). La orientación ideológica de estas instituciones no permite abrigar ninguna duda acerca del viraje de Marcuse en este período hacia posiciones anticomunistas y antisoviéticas. A comienzos de 1954 ingresa como profesor de filosofía y de política en la Universidad Brandeis de Boston.

En sus trabajos filosóficos de los años de la posguerra se advierte ante todo su viraje al freudismo, como lo demuestra elocuentemente su libro *Eros y civilización,* aparecido en 1955. El interés por el freudismo y los intentos de conciliarlo con elementos del marxismo no e una posición filosófica exclusiva de Marcuse; en este ca mino Eric Fromm ha ido muy lejos. Sin embargo, er Marcuse el freudismo aparece vinculado con un examen político-social del capitalismo como sistema "represivo". El aplastamiento del instinto sexual es para él una de las manifestaciones, o más exactamente, una de las manifestaciones más importantes, de la "cultura represiva", que limita y aniquila la libertad del hombre. Con toda claridad se pone de relieve aquí la oposición entre el modo marxista de concebir la libertad, como pleno dominio del hombre sobre la naturaleza y como liberación de la humanidad de las cadenas que le impone el régimen de clase, basado en la explotación, y el modo marcusiano de abordar este problema, de acuerdo con el cual la libertad se realiza como rebelión contra todo reglamentación social, contra cualquier control de la sociedad que limite al individuo. Toda aceptación de esta limitación que la sociedad impone al individuo es calificada por Marcuse

de "filisteismo", llegando incluso a la conclusión de que "efectividad y represión es una y la misma cosa. . ." (H. Marcuse, *Eros et civilisation,* París, 1968, p. 140).

La libertad anárquica respecto al control social, incluido el sexual, es para Marcuse un ideal positivo. Por esta razón, no tiene nada de extraño que, como escribe Ryszka en su interesante ensayo sobre Marcuse, Daniel Cohn-Bendit "Se haya convertido en líder en su medio, desde el momento en que presenta al ministro francés de asuntos juveniles la exigencia de que se supriman en las casas de estudiantes las restricciones que dificultan los contactos sexuales" (F. Ryszka, *Odra,* 1968, núms. 7-8 [89-90), p. 4]. Sin embargo, como señala justamente este autor, la rebelión contra las restricciones sexuales no es para Marcuse un fin en sí mismo; es ante todo la expresión provocadora para la opinión pública de la tendencia anárquica general, que evidentemente se abre paso y busca un punto de apoyo en la filosofía de Marcuse. Esta tendencia encuentra, ciertamente, su fundamento en las ideas de este filósofo, especialmente desde su libro *Eros y civilización,* pero también sigue la misma dirección su obra má reciente *El hombre unidimensional* (*One-dimensional Man,* Boston, 1964).

Desde el punto de vista de la actitud de Marcuse hacia el marxismo y el movimiento obrero, así como desde el punto de vista del análisis teórico de este movimiento, tal como se concibe en la filosofía de Marcuse, reviste un particular interés el libro antes citado *El marxismo soviético* (1958). Esta obra contiene una dura crítica de todo el sistema filosófico marxista-leninista de la U.R.S.S., y de los países europeos socialistas con el fin de demostrar que el marxismo ha sufrido una "desrevolucionarización"; que ha dejado de cumplir la función ideológica de radicalismo social que cumplió antes y que se ha convertido en una ideología del *status quo.* El análisis en que Marcuse funda sus conclusiones pone al descubierto el verdadero carácter de su concepción teórica.

Marcuse parte, sobre todo, de la premisa de que el marxismo fue efectivamente la ideología de la clase obrera revolucionaria en el período en que esta clase era una fuerza revolucionaria. Pero, a juicio suyo, la clase obrera ha perdido ya su potencial revolucionario. El "marxismo soviético", a diferencia del marxismo del que Marcuse se considera representante, aparece en semejante concepción como la ideología de la estabilización del sistema posrevolucionario, como la ideología de la etapa en que la clase obrera ha dejado de ser una fuerza revolucionaria, y el Estado socialista ha dejado de cumplir, según él, la función de bastión de la revolución.

Esta concepción falsa y reaccionaria no es, en modo alguno, nueva ni original. Es una repetición de la teoría trotskista y neotrotskista de la "revolución traicionada" y se halla en relación con las concepciones que afirman que después de la revolución se ha formado una "nueva clase" dominante (James Burham, Milovan Gilas y otros) y es asimismo una copia de los argumentos de los economistas y sociólogos burgueses que, en algunos hechos que testimonian cierta elevación del bienestar en algunos países capitalistas y en el desarrollo de las instituciones del "Estado de bienestar general", etc., ven el fin de las leyes que rigen el funcionamiento de la sociedad capitalista y la desaparición de la lucha de clases bajo el capitalismo. Esta concepción niega el hecho evidente de que, aunque cambie el papel de la clase obrera en el Estado que surge de la revolución victoriosa, esta clase no deja de ser, de ninguna manera, revolucionaria por esa causa. Su carácter revolucionario se pone de manifiesto en la construcción del nuevo régimen, para no hablar ya del papel revolucionario internacional de los Estados de la comunidad socialista como puesto avanzado de la libertad y del progreso y como principal pilar de la lucha contra el imperialismo.

La diferencia estriba solamente en que Marcuse no ha llegado aún a la apología franca y abierta del capitalismo.

Sigue criticando muy duramente al capitalismo, denunciando sus rasgos antidemocráticos, condena la política imperialista, etc. Pero su crítica:

1) se concentra en la problemática de la libertad y la dignidad de la personalidad al margen de sus fundamentos de clase, y se halla dirigida contra el capitalismo como ejemplo de "sistema represivo", y no como determinado sistema de la dominación de clase;

2) desvanece las esperanzas de que la clase obrera y su movimiento político puedan ser el sepulturero del capitalismo;

3) apunta también contra los países socialistas en cuyo sistema advierte también Marcuse los mismos elementos represivos que limitan la libertad de la personalidad y que él combate en el capitalismo.

Por todo esto, la crítica de Marcuse con un aire desusado de crítica "revolucionaria" y "anticapitalista", se convierte en una forma indirecta de defensa del régimen vigente al reducir la lucha a aspectos secundarios, al dividir ideológicamente a las fuezas revolucionarias y, finalmente, al contraponer las fuerzas radicales en la sociedad capitalista a los países socialistas, carentes ya —según él— de espíritu revolucionario.

Pero la concepción de Marcuse desempeña también otra función, destinada a ser cumplida, por así decir, dentro de los países socialistas. Al calificarlos de no revolucionarios, Marcuse arremete con ello contra la Unión Soviética por su "ética de la disciplina del trabajo", por "toda esta moral del puritanismo político" (H. Marcuse, *Le marxisme soviétique,* París, 1963, p. 370), que él considera como resultado del período de lucha contra el cerco capitalista en unas condiciones en que el comportamiento individual tenía que adaptarse a las necesidades del sistema. Marcuse cree que la coexistencia pacífica crea las condiciones para anular estas peculiaridades del sistema soviético gracias a que éste conduce paulatinamente a una elevación del bienestar material.

Este rasgo de las ideas de Marcuse tampoco es original ya que está tomado de las concepciones de Deutscher, R. Aron, y Rostow que en la segunda mitad de la década del 50 proclamaron la inevitabilidad de cambios radicales en el sistema socialista bajo la influencia de la industrialización y del bienestar creciente. A este respecto, cabe recordar que pese a sus diferencias políticas, existe una afinidad entre esta tesis y la propaganda maoísta que afirma que la elevación del bienestar en la U.R.S.S., y en los países europeos socialistas han conducido a su aburguesamiento. En ambos casos desempeña un papel esencial la concepción pequeñoburguesa del socialismo, de la igualdad social, del progreso económico, etc.

En el desarrollo económico y la coexistencia pacífica ve Marcuse las circunstancias que pueden crear la posibilidad de abolir el "sistema represivo" en las condiciones del socialismo (recordemos que Marcuse entiende por "sistema represivo" no la actividad represiva del Estado en el sentido aceptado del término, sino en general la limitación de la libertad del individuo por la sociedad al imponerle determinadas normas y reglas de conducta). La tesis de que el llamado "sistema represivo" habrá de desaparecer a consecuencia de la elevación del bienestar presupone una negación radical de la ciencia marxista del Estado y la dictadura del proletariado, así como su sustitución por teorías anarquistas. Además no sabemos por qué el bienestar debe poner fin a este "sistema represivo", si con respecto al capitalismo afirma Marcuse que es un factor que acentúa la efectividad del sistema "represivo". Creo que al formular semejante tesis, Marcuse hace una concesión a las ideas de moda en los años antes citados acerca de los desplazamientos evolutivos del socialismo, sin analizar las consecuencias muy lógicas que esa concesión tenía para su propia teoría.

Marcuse subraya al mismo tiempo que "el régimen soviético no podía ni quería limitar la ética represiva y debía volverse cada vez más irracional desde el punto de

vista de sus propias normas" (ibid., p. 371). Tenía que poner en movimiento, a su vez, fuerzas opuestas al sistema. Así, pues, todo esto no es otra cosa que un intento —no desarrollado aún por otra parte— de adaptación de una concepción filosófico-política anarquista a las tareas generales de la lucha contra el socialismo, y, en particular, un estímulo y apoyo a las fuerzas antisocialistas en los países de nuestro campo. Por último, puede advertirse fácilmente que entre la concepción anarquista de Marcuse y algunas actitudes antisocialistas registradas en Polonia existen muchos puntos comunes, de contacto. Estas fuerzas se dejaban ver tanto en las tesis generales (problema de la revolución y sus consecuencias, de la libertad de la personalidad, etc.) como en su tono seudorrevolucionario.

Durante los últimos años Marcuse acentúa aún más su crítica del socialismo. En el prólogo a la edición francesa de *El marxismo soviético* escribe abiertamente que "el debilitamiento del potencial revolucionario en las sociedades industrializadas de Occidente, determinado por la estabilización del capitalismo organizado y el mantenimiento del totalitarismo en la sociedad soviética (ambas tendencias se hallan en mutua relación) convierte a los partidos comunistas, en herederos históricos de los partidos socialdemócratas de los años de la preguerra. Sin embargo, a diferencia de la situación existente en los partidos socialdemócratas antes de la guerra, los partidos comunistas hasta hace muy poco no conocían un movimiento ultraizquierdista; hoy este movimiento lo han creado los comunistas chinos" (ibid., p. 8).

Así, pues, Marcuse afirma que el movimiento comunista se ha apartado de las posiciones de clase y "ha ocupado el lugar histórico de los partidos socialdemócratas"; al mismo tiempo, considera a los maoístas como los continuadores de la causa del marxismo-leninismo.

No es difícil advertir que esta imitación de las concepciones políticas seudorrevolucionarias de los teóricos chinos tiene, indudablemente, en este contexto, un obje-

tivo anticomunista. La alianza de Herbert Marcuse con los "guardias rojos" de Pekin es un fenómeno demasiado grotesco para que se le pueda aceptar sin un poco de ironía: un agudo filósofo, profeta del individualismo ilimitado y de la libertad concebida anárquicamente al lado de los que de un modo nihilista pisotean toda tradición intelectual (con la excepción del "librillo rojo" de citas de Mao-Tse-tung) y ponen en práctica el terror más burdo y desprecian los derechos de la personalidad. La única explicación de tan sorprendente alianza sólo puede estar en el odio total al régimen soviético, a la política de la U.R. S.S., y a la actividad del movimiento comunista internacional, así como en el parentesco entre los fundamentos de ambas ideologías.

Sin embargo, Marcuse es un pensador demasiado inteligente para depositar grandes esperanzas en el "potencial revolucionario" de los renegados del tipo de los grupos maoístas en los países capitalistas desarrollados: estos pequeños grupos, como es sabido, pese a su ruidosa propaganda, no han podido disminuir en una medida significativa la influencia del partido de la clase obrera. Por esta razón, Marcuse busca otras fuerzas revolucionarias que él encuentra fuera del ámbito de la clase obrera, al margen del movimiento comunista mundial y del sistema socialista mundial.

En uno de sus últimos trabajos señala cuatro elementos que constituyen el "síndrome del potencial revolucionario". Estos elementos son: 1) los movimientos de liberación nacional en los países atrasados; 2) el movimiento obrero, basado en la "nueva estrategia", es decir, en la combinación de elementos del marxismo tradicional con elementos del sindicalismo; 3) las capas más infortunadas en las "sociedades de bienestar"; 4) la intelectualidad que está en la oposición (H. Marcuse. In *Marx and the Western World,* Notre Dame Indiana, 1967, p. 416).

Un lugar especial, dentro de este síndrome, corresponde según Marcuse a la intelectualidad de espíritu opo-

sicionista. "A medida que la conciencia crítica —escribe él— comienza a comprender la sociedad de la abundancia, el problema de su liberación de su manipulación y adoctrinamiento que le impone el capitalismo, se convierte en la tarea y condición fundamental. La premisa básica de un cambio radical es ahora no el desarrollo de la conciencia de clase, sino de la conciencia como tal, libre de las deformaciones que le son impuestas" (ibid., p. 417). Por esta razón, no es la clase obrera sino la intelectualidad radical la que se eleva para desempeñar el papel dirigente de las fuerzas revolucionarias dentro de la sociedad capitalista. Fuera de esta sociedad tal fuerza es el movimiento de liberación nacional, con él debe aliarse por esta causa la intelectualidad oposicionista. La defensa abnegada de la independencia de los pueblos amenazados por el imperialismo y, en particular, la campaña contra la guerra de los Estados Unidos en Vietnam, se convierten en parte de la actividad revolucionaria así entendida. Es sabido también que los partidarios de Marcuse en Francia y la República Federal Alemana critican muy duramente la política imperialista yanqui. Sin embargo, este rasgo de la teoría y de su práctica correspondiente pierde su sentido verdaderamente radical porque estos neoanarquistas conciben la lucha contra la política imperialista en Vietnam en un sentido artificialmente estrecho. Esta lucha la desgajan de la lucha de todo el frente de los países socialistas contra el imperialismo e incluso la relacionan con una actividad dirigida contra los países socialistas y el movimiento comunista.

La actividad de Marcuse hacia los países socialistas corresponde a su teoría del agotamiento del potencial revolucionario. "¿Son estas sociedades comunistas —pregunta él en un tono provocador— un activo oponente, son observadores neutrales, o son el médico en el lecho de enfermo del capitalismo; o sea, la existencia real del comunismo estimula el crecimiento y la cohesión del capitalismo?" (ibid., p. 416). Ya el planteamiento mismo de

esta cuestión, así como la exclusión de los países prácticamente socialistas del "síndrome revolucionario", que propone Marcuse, demuestra elocuentemente que su concepción del "cambio radical" tiene el carácter de una diversión ideológica respecto de la lucha efectiva de las fuerzas socialistas, lucha que libran el campo de países socialistas y el movimiento obrero junto con sus aliados.

La obra filosófica y política de Herbert Marcuse, sobre cuya evolución he querido llamar la atención en el presente artículo, debe ser objeto de estudio. A nuestro modo de ver, se trata de una manifestación característica de los procesos ideológicos que, durante la segunda mitad del siglo xx, expresan el conflicto más agudo entre el socialismo y el capitalismo en escala mundial. La significación de la filosofía de Marcuse puede reducirse a los siguientes aspectos:

1. Al ponerse el ropaje del marxismo y polemizar tanto con los enemigos francos y abiertos de éste como con los revisionistas de corte clásico (como Bernstein), Marcuse representa una tendencia ideológica muy peligrosa para el marxismo actual, ya que a su crítica se le presta relativamente poca atención. A lo largo de la historia del marxismo, la polémica con los revisionistas que proponen consignas abiertamente derechistas, tiene ya una prolongada historia, razón por la cual esta forma de revisionismo es, hasta cierto punto, más fácil de desenmascarar tanto en el movimiento obrero como, en general, en el terreno del pensamiento marxista. Por lo que se refiere a Marcuse, él es un exponente del revisionismo que actúa con consignas ultraizquierdistas, y justamente por esto es fácilmente aceptado por algunos grupos sociales radicales, particularmente por la joven intelectualidad de espíritu radical.

2. Al orientarse hacia la colaboración con los maoístas y apoyar con su prestigio sus pretensiones de ser los herederos de la tradición marxista-leninista, Marcuse y sus partidarios pueden convertirse con ello en el canal

de penetración en los medios intelectuales europeos que hace ya tiempo vienen buscando los maoístas, y, si se corre con fortuna, también en el canal de penetración en algunas capas de la clase obrera europea. Aunque la filosofía de Marcuse surgió al margen del movimiento obrero organizado, sin embargo puede convertirse en un instrumento de diversión y división en el seno de este movimiento. Las consecuencias políticas que pudieran presentarse en semejante situación, exigen que se estudien con la mayor atención los intentos encaminados a crear una alianza entre estas dos formas del revisionismo seudoizquierdista.

3. Al combatir el capitalismo, Marcuse se convierte, a veces, en el inspirador de grupos bastante amplios de la intelectualidad radical (particularmente de la juventud estudiantil). Por esta razón, sus ideas deben ser estudiadas no sólo como una manifestación del pensamiento teórico, sino también como una expresión de la conciencia social de la intelectualidad rebelde. Las concepciones de Marcuse —cuyo eclecticismo y superficialidad son indudables— son aceptadas por algunos círculos intelectuales y, de este modo, se han convertido en una parte de la conciencia social. Por tanto, no pueden ser ignoradas. Tampoco basta limitarse a polemizar con ellas. Es preciso investigar las condiciones sociales que crean las premisas necesarias para que la filosofía de Marcuse sea adoptada en los medios de la juventud anarquizante.

Esta última tarea exige un análisis sociológico muy fundado no sólo del movimiento estudiantil de la primavera de 1968 en los países de Europa Occidental, sino también el examen de problemas más generales relacionados con la situación de la intelectualidad en las condiciones propias del capitalismo de nuestros días. En el presente artículo no me he planteado la realización de esa tarea. No obstante, cabe formular la idea de que en la filosofía de Marcuse halla expresión la situación compleja e internamente contradictoria de la intelectualidad en

el mundo capitalista. En esta filosofía podemos observar una mezcla de elementos que surgen del radicalismo social y de la rebeldía contra el capitalismo, y de elementos que expresan el carácter limitado y fragmentario de la resistencia de los intelectuales, frente al capitalismo, y, finalmente, de elementos de temor y recelo de la intelectualidad burguesa con respecto al comunismo. Este entrelazamiento de elementos diversos refleja también la influencia del aparato imperialista de la guerra sicológica que engloba y refuerza todas las tendencias —cualquiera que sea el nombre que adopten—, que apuntan contra el movimiento obrero actual y el campo socialista, así como contra el marxismo-leninismo.

La filosofía de Marcuse no puede ser comprendida sin tomar en cuenta precisamente este conjunto de contradicciones ya que no es uniforme en el plano ideológico-político. En ella pueden observarse las contradicciones internas de la intelectualidad radical que se opone al capitalismc y que, al mismo tiempo, no puede librarse de los prejuicios que les ha impuesto el mundo capitalista, de jerarquía de fines y valores, etc.; que busca el camino de la clase obrera y, a la vez, no comprende su papel dirigente de las fuerzas revolucionarias y rechaza, asimismo, el papel dirigente del partido de la clase obrera. En la filosofía de Marcuse hay que ver también no sólo el reflejo de las contradicciones que desgarran a la conciencia política de la intelectualidad radical, sino igualmente el elemento de lucha ideológica contra el marxismo-leninismo que libran las fuerzas antisocialistas. Independientemente de las intenciones del propio Marcuse, su filosofía funciona como un medio —y forma parte del arsenal— de la propaganda ideológica. Es evidente que los círculos propagandísticos imperialistas utilizan insistentemente esta concepción. Aún más; de un modo u otro, encuentra también un eco en los grupos de ideología antisocialista en los países de nuestro campo.

Marcuse, en otro tiempo, fue antifascista y radical, y

estuvo cerca del marxismo. Sin embargo, en la actualidad, su radicalismo ha dejado de ser un instrumento de las fuerzas que transforman el mundo, y se ha convertido en un instrumento de diversión ideológica contra el comunismo. No debemos dejarnos confundir ni por su terminología marxista ni por sus consignas ultraizquierdistas. La filosofía de Marcuse conduce a la vía falsa del anarquismo a los grupos radicales de la juventud estudiantil y de la intelectualidad que, en otras condiciones, podrían ser una valiosa parte integrante de las fuerzas socialistas organizadas. Precisamente, por esto, es una arma peligrosa de diversión ideológica, tanto más peligrosa cuanto que es utilizada por quienes creen sinceramente que tiene un carácter revolucionario. La crítica de la filosofía de Marcuse y la lucha contra su influencia es, ante todo, una lucha por la conquista o reconquista de la intelectualidad radical, cuya desorientación expresa —a la vez que fomenta— esta filosofía.

Y. Zamoshkin
N. Motroshilova*

¿Es crítica la "Teoría Crítica de la Sociedad", de Herbert Marcuse?

En Occidente se ha hecho bastante popular en los años de posguerra la figura del crítico social. Allí donde las contradicciones del desarrollo social adquieren formas de bruscas paradojas, de las que toma conciencia la vasta opinión pública, es absolutamente comprensible la demand de teorías críticas de la sociedad. Es de suponer que interés por éstas irá en aumento.

Estas teorías son hoy un peculiar barómetro, que registra la capacidad de autocrítica que puede revelar el pensamiento social dentro de los marcos de la organización social del capitalismo contemporáneo. Y el nivel de autocrítica al que puede elevarse y se eleva el pensamiento social en la sociedad contemporánea es uno de los índices más importantes de que existan o, por el contrario, estén ausentes, los potenciales internos para su desarrollo. Mas al abordar el análisis científico concreto de autocrítica teórica de una u otra índole, lo que fundamentalmente tiene importancia no es el *pathos* crítico subjetivo, ni siquiera

* El profesor *Yuri Zamoshkin*, es doctor en Ciencias Filosóficas, jefe de sección del Instituto del Movimiento Obrero Internacional de la Academia de Ciencias de la URSS, y miembro del consejo de redacción de la revista *Problemas de filosofía*. *Ninel Motroshilova*, es candidato a doctor en Ciencias Filosóficas, colaboradora del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la URSS.

los proyectos y las intenciones de los autores de diferentes teorías, sino responder a la pregunta de si realmente son críticas sus concepciones por su contenido objetivo y trascendencia social objetiva.

Esta respuesta es tanto más importante, por cuanto las numerosas concepciones crítico-sociales divulgadas en EE. UU., y en los países de Europa occidental son sumamente heterogéneas. Se diferencian una de otra en el sentido político-ideológico y en el metodológico, y requieren que se las enfoque y se las evalúe de un modo estrictamente diferenciado.[1] La concepción de H. Marcuse, filósofo social que en los últimos tiempos se ha granjeado amplia popularidad, es un tipo especial de teoría crítico-social.[2]

De acuerdo con esta concepción, para los países altamente desarrollados desde el punto de vista industrial, y ante todo para EE.UU. (según confiesa Marcuse su teoría se debe a las observaciones referentes al desarrollo precisamente de este país) lo más característico es la tendencia a que surja un estado social especial, que Marcuse define como estado de "unidimensionalidad social".

El modelo teórico de la "sociedad unidimensional" desempeña un enorme papel en la concepción de Marcuse, pues en la "unidimensionalidad" ve él el principal fun-

[1] Así por ejemplo, entre las obras de los representantes de la crítica social se destacan, por sus particularidades específicas, los trabajos de un grupo de sociólogos críticos del fascismo, del militarismo y el burocratismo monopolista de Estado, que se basan en las tradiciones de C. W. Mills, en las obras del sicólogo social E. Fromm, que se pronuncia contra la alienación y la deshumanización de la vida social, en los trabajos del sociólogo-filósofo T. Adorno, del sociólogo-economista G. Myrdal, y otros.

[2] El contenido fundamental de la concepción de H. Marcuse está expuesto en su libro *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (El hombre unidimensional. Estudios de la ideología de la sociedad industrial avanzada) (New York, 1964), en el artículo "Socialist Humanism" (El humanismo socialista) y, por último, en el informe "Reexamen del concepto de la revolución", pronunciado en el simposio de la UNESCO, dedicado al 150 aniversario del nacimiento de Carlos Marx (París, mayo de 1968). Véase pág. 29 de este volumen.

damento para adoptar una actitud crítica hacia la organización social.

Marcuse estima que, en la esfera de la producción, el fundamento para la "unidimensionalidad" reside en la unificación de unidades y eslabones aislados de producción en un *organismo único,* en el cual todos los órganos están estrictamente supeditados. Como resultado, según opina Marcuse, se impone para todo el clima social el movimiento hacia la "totalización", es decir, la organización de un sistema universal, racionalmente regulado e íntegro de instituciones de producción, administración y educación que influyen una sobre otra, de un sistema de interacción universal funcional de todos los elementos de la vida social. La "totalidad" y la "unidimensionalidad" tecnológica y económico-administrativa, según expresión de Marcuse, halla su continuación en la "unidimensionalidad" de la realidad socio-política: en la política, tras la diferencia exterior de los partidos fundamentales se oculta una unidad interna, la oposición se convierte en un: fuerza que contribuye a mantener el equilibrio y la autorreproducción del sistema existente. Siguiendo a esta lógica del razonamiento, Marcuse niega las aspiraciones revolucionarias y el potencial revolucionario de la clase obrera en los países capitalistas desarrollados. En esencia, reduce el papel de la clase obrera y de sus organizaciones al cumplimiento de la función de "grupo de presión, que presuntamente sólo contribuiría a conciliar las contradicciones sociales internas y a restablecer el equilibrio en el sistema de la burocracia monopolista de Estado."

Marcuse estima que el rasgo principal de la "sociedad unidimensional" es la capacidad de oponerse a las fuerzas sociales destructoras y a las transformaciones, de conservar la sucesión y la estabilidad, la "capacidad de retener los cambios sociales". Esa sociedad y su Estado logran la "integridad de los contrarios", antes desconocida, dice.[8]

[8] H. Marcuse, *ob. cit.*, p. XII.

A juicio de Marcuse, la sociedad moderna se distingue asimismo por la fusión, sin precedentes, del individuo con el todo social y político. Ya no se trata de una simple "adaptación" programática al medio social como realidad exterior para el individuo, sino de la identificación efectiva del individuo con la sociedad, la "introyección" en él de las normas y prescripciones sociales, su conversión en dimensiones "internas" de su personalidad. Aquí advierte Marcuse una de las tendencias más poderosas, que actúa de un modo absolutamente automático y que forma (en estricta correspondencia con la "sociedad unidimensional") al "hombre unidimensional".

El énfasis crítico de su concepción se determina por la comprensión de los efectos —sumamente peligrosos y destructores para la sociedad y el individuo— que lleva implícito el estado social "unidimensional".

Marcuse está persuadido de que uno de los peligros principales para la humanidad consiste en que la conciencia "unidimensional" en EE.UU. y en los países de Europa occidental admite con frecuencia este estado, como si poseyera ventajas evidentes en comparación con los estados sociales históricos precedentes, y a veces incluso ve en él la encarnación de los ideales elaborados por la humanidad a lo largo de muchos siglos. Al explicar este hecho, Marcuse trata de dejar constancia de todos los "pro" implícitos en el nivel actual de la vida social, logrados en virtud del rápido desarrollo de la ciencia y la técnica.

Desde su punto de vista, en el activo de la sociedad que él critica debe incluirse, ante todo, la riqueza inmensurablemente crecida de la sociedad en su totalidad, la extensión y el ahondamiento de su poder sobre la naturaleza, la organización racionalizada de la producción y la administración y, como resultado, el aumento del bienestar material y del nivel consumidor que poseen núcleos de personas bastante más numerosas que en épocas anteriores. Todo ello forma al hombre con una peculiar conciencia "feliz" consumidora, y esa conciencia (la confianza en que

el sistema vigente tiene por finalidad proporcionar bienes materiales) expresa y engendra el conformismo social, afirma Marcuse. Para esa conciencia, continúa, es típica la forma específica de justificar las posiciones conformistas. No importa que el duro sistema de determinación de la vida y la conducta del individuo prive al hombre de la libertad y la posibilidad de autodefinirse. Este, por regla general, razona así: "No tiene sentido insistir en la autodeterminación, si la vida administrada es tan confortable e inclusive «buena». Esto es, a juicio de Marcuse, la base racional y material para la «unificación de los contrarios», para la «conducta política unidimensional».[4]

Así pues, según la concepción de Marcuse, en la "sociedad unidimensional" se hace imperante la opinión de que el interés común de los miembros de la sociedad contemporánea es defender el *statu quo*, consolidar y perfeccionar el orden social establecido, luchar contra las alternativas históricas que amenazan a ese orden, sustentar el conservadurismo y el positivismo. También predomina la idea de que en la sociedad dada actúan fuerzas de organización y administración exclusivamente racionales, de que las relaciones recíprocas entre las clases, grupos y personas aisladas se constituyen sobre fundamentos razonables y sólidos. Resumiendo, "al hombre unidimensional" toda la sociedad comienza a parecerle "la encarnación de la razón".

En la "feliz" conciencia conformista, dice Marcuse, encontramos una nueva propiedad interna de la vida social, una *realidad social* nueva, y diríase *que surge de un modo espontáneo y automático.* Pero, subraya más adelante, no debe olvidarse que esa realidad es por sí misma producto de una organización y administración *bien reflexionada,* y que no sólo es el resultado del "orden de cosas objetivo", sino también una manipulación ideológica con la ciencia y los sentimientos de los hombres, minucio-

[4] H. Marcuse, *ob. cit.*, pág. 49.

samente planificada y ampliamente realizada por la práctica, es la práctica de la "socialización" de los individuos, de educarlos en el espíritu de las normas y los valores "de uso común" y "standarizados".

Marcuse se opone en principio a los que, como D. Bell y S. Lipset, estiman que la sociedad norteamericana contemporánea es testimonio del "fin de la ideología". A diferencia de los profetas del "fin de la ideología", Marcuse entiende que la ideología no sólo existe en forma de concepciones, orientadas a una transformación social cardinal, sino también como un complejo sistema de prescripciones ideológicas, estereotipos, símbolos y valores espirituales destinados a que los miembros de la sociedad se adapten a las relaciones y al orden social existentes. Presta atención al hecho evidente de que hoy en EE.UU. adquiere inmensa envergadura una práctica *ideológica* expresada en la actividad de los poderosos medios de información destinados a las masas, en las instituciones de instrucción, etc.

Según Marcuse, la contradicción fundamental de nuestros días reside en lo siguiente. Por un lado, se desarrolla una sociedad con una "racionalización" interna arraigada, insuperable en la dirección de las cosas y los hombres, con esa "racionalización" que justamente encuentra su más viva encarnación en la "unidimensionalidad". A diferencia de los apologistas de la sociedad industrial, Marcuse estima que "la unidimensionalidad racional" es una característica *negativa* de la sociedad moderna. Pero de mayor importancia, continúa, es que, por otro lado, "esta sociedad, en su totalidad, es irracional. Su productividad reviste carácter destructivo, pues frena el libre desarrollo de las necesidades y las capacidades humanas; la paz se mantiene en ella sólo mediante la permanente preparación de la guerra; su crecimiento depende de la represión de las posibilidades reales, que contribuyen a pacificar la lucha por la existencia: individual, nacional e internacional".[5]

[5] H. Marcuse, ob. cit., págs. IX-X.

¿Qué importa, razona Marcuse, que el control directo, abierto y coercitivo ceda lugar al control administrativo, ideológico y sicológico, que cambie el carácter del trabajo y se observe un cierto crecimiento del nivel de vida? En la sociedad moderna predominan fuerzas sobre las que el individuo no posee el menor control. ¿Qué importa que la mayoría de personas de la sociedad "unidimensional" no comprenda esta dependencia? "Los esclavos en la civilización industrial desarrollada —dice Marcuse— son esclavos con sentimientos sublimados, pero son esclavos. . .".[6]

En la sociedad industrial contemporánea avanzada de EE.UU. y Europa occidental, señala más adelante Marcuse, conjuntamente con el aumento del "orden racional" progresa "la explotación del hombre por los instrumentos de «producción»,[7] lo cual destruye la vida de los hombres que crean y utilizan esos instrumentos. Así, la sociedad capitalista moderna, cuyos adelantos Marcuse está dispuesto a considerar sumamente importantes, recibe en su concepción, en definitiva, *una apreciación negativa manifiestamente expresada* y, fundamentalmente, debido a que el desarrollo de la sociedad en cuestión deforma la voluntad y la capacidad del individuo, lo condena a una esclavitud indudable, aunque encubierta.

En virtud de ello, el balance de los "pro" y los "contra" de la sociedad que Marcuse define como "unidimensional" es, para él mismo, *un balance negativo.* Es más, llega a la conclusión de que esa sociedad *debe* ser *destruida por vía revolucionaria* y sustituida por otra de un tipo nuevo en principio. Marcuse sueña con la revolución social, lo cual lo diferencia de muchos críticos sociales del tipo liberal. Mas, ¿es en realidad tan radical y crítica —*por su esencia y por su contenido objetivo*— la concepción de Marcuse? En el presente artículo procuraremos responder a esta pregunta, y solamente a ella.[8]

[6] H. Marcuse, ob. cit., pág. 32.
[7] Ibid., pág 144.
[8] Los autores limitan conscientemente su tarea, tanto más que

Su finalidad es contribuir a desbaratar las ilusiones que viven hoy en la mente de muchos intelectuales occidentales, que aspiran con sinceridad a una actividad revolucionaria y creen a pie juntillas la *apariencia* de radicalismo revolucionario de la concepción de Marcuse.

Cabe tomar en cuenta que Marcuse no pretende simplemente desempeñar el papel de publicista-vocero de las manifestaciones espontáneas de protesta radical, sino el de *teórico, que supuestamente crea un sistema revolucionario y original de concepción del mundo, el papel de filósofo, que habría descubierto y formulado los principios metodológicos universales y lógicos del pensamiento crítico-revolucionario consecuente.* Precisamente en este papel trata de influir, y ejerce cierta influencia en la conciencia de un determinado sector de la juventud estudiantil, la intelectualidad de EE.UU. y de los países de Europa occidental. Por esta razón, responder a la pregunta de si es en efecto revolucionaria y consecuente "la teoría crítica" de Marcuse, requiere un análisis de la estructura lógica intrínseca de sus concepciones teóricas, de los principios metodológicos y filosóficos de su pensamiento y del mecanismo de la visión social en que se basan las proyecciones ideológicas, los esquemas y los procedimientos de argumentación empleados por él.

* * *

Por cuanto Marcuse proclama que su misión es despertar en la mente de la juventud contemporánea la inclinación por el pensamiento revolucionario crítico, declara que su adversario es "la conciencia unidimensional, llanamente apologética".

---

en *Voprosi filosofii* (Problemas de filosofía) ya se hizo el análisis y la apreciación política de las tesis ideológicas en la concepción de Marcuse (véase, por ej., el artículo de fondo "La filosofía en la lucha contemporánea de las ideas", *Voprosi filosofii*, Nº 7, 1968, y el artículo de D. Ulle "Notas críticas para la filosofía social de Herbert Marcuse", *Voprosi filosofii*, Nº 9, 1968).

No cabe por menos de señalar que la "unidimensionalidad" conformista de la vida espiritual en los países capitalistas avanzados, detalladamente descrita y airadamente criticada por Marcuse, es una tendencia absolutamente real, vinculada con la evolución y la intensificación del papel de la burocracia monopolista de Estado. Por ejemplo, Marcuse demuestra de un modo persuasivo que, por regla general, la cultura resulta ser hoy en EE.UU., en manos de la burocracia, "un instrumento de coordinación social" y de manipulación con los hombres. Semejante cultura se diluye en la propaganda masiva, se convierte en un gran negocio, que sólo se somete a la lógica del cálculo comercial o a las tareas prácticas de la "administración total". Todo eso corrompe a los individuos, les obliga a olvidar la carencia real de libertad y a elaborar una conciencia "feliz" consumidora. En este caso, según Marcuse, la cultura se convierte en "unidimensional" también en el sentido de que "deja de ser una dimensión crítica en comparación con la realidad existente". Incluso las obras literarias y artísticas en las que parecería que se hace propaganda de una conducta relacionada con la violación del orden social (por ejemplo, los films de gangsters o la literatura de los beatniks) son, en última instancia, "más bien una afirmación que una negación del orden vigente".[9]

El proceso de transformación en instrumento del conformismo y la burocracia, según opina Marcuse, se apoderó en mucha mayor medida de la esfera de los conocimientos sociales. Estos, en esencia, son conocimientos sobre hechos, funciones aisladas y situaciones, y no sobre la sustancia; son conocimientos sobre los medios dados por la burocracia, y no sobre los objetivos del progreso social. Son estáticos, no históricos, es decir, poseen todos los síntomas del pensamiento "unidimensional". Esos conocimientos sólo sirven para la racionalización funcional

[9] H. Marcuse. *Ob. cit.*, pág. 59.

de procesos particulares en la máquina burocrática; ocultan la irracionalidad general, es decir, "sustancional" de la vida social. Marcuse dice con exactitud que, por eso, el positivismo, el operacionalismo y el funcionalismo unilateral es la "forma teórica racional del orden irracional". La ciencia social que existe hoy en EE.UU. y en los países de Europa occidental es igualmente inadmisible, dice Marcuse, por su carácter apologético, conciliador y de aplicación pragmática.[10]

Como vemos, la crítica a que Marcuse somete las formas de conocimientos sociales concretos predominantes en los países capitalistas dan exactamente en el blanco. Pero tiene un defecto sustancial: la apreciación y comprensión "unidimensional" de los procesos muy contradictorios que tienen lugar en la esfera de las ciencias sociales bajo el capitalismo moderno.

¿Es cierto que en esas condiciones históricas concretas (en el sistema de la burocracia monopolista), la ciencia económica, la sociología y la psicología social, que utilizan los métodos de la investigación empírica, están con frecuencia al servicio de objetivos prácticos y pragmáticos utilitaristas aislados de la organización social vigente? Sí.

¿Es cierto que en esas condiciones históricas concretas se reveló un peligroso abismo y una mutua alienación entre el pensamiento crítico socio-filosófico orientado hacia las tradiciones humanistas y la investigación social científica concreta? Es cierto. ¿Pero se puede acaso identificar totalmente la lógica interna contradictoria del desarrollo de investigaciones sociales concretas —que eminentemente derivó en el desarrollo de las metodologías empíricas y la técnica, en los procedimientos operacionales y en los principios del funcionamiento— con *la función real ideológica históricamente concreta que adquieren esas investigaciones en la situación social dada, en las condiciones de una intensificación de la burocracia monopolista de*

[10] H. Marcuse, *ob. cit.*, pág. 8, 9, 17, 97 y 107 y otras.

Estado, bajo la influencia de un determinado pedido social de clase? ¿Se puede tachar de un plumazo los procedimientos y métodos de recopilación de información representativa efectiva acerca de unas u otras situaciones concretas, mecanismos y fenómenos de la conciencia de hombres reales por la mera razón de que esos procedimientos y métodos son empleados por los "inspectores fabriles", por los funcionarios e "ingenieros sociales" para las finalidades formuladas por la burocracia? No, no se puede.

Es notorio que C. Marx y V. Lenin, quienes dieron modelos clásicos de teoría crítica revolucionaria, unían en un todo único la interpretación filosófica y el desarrollo de las tradiciones del pensamiento humanista con la investigación histórico-concreta, económica, sociológica y sicosocial de los variados y contradictorios procesos y fenómenos reales, que influían en el planteamiento y la solución del problema del hombre. Las tradiciones intelectuales de la doctrina de Marx y Lenin adquieren particular importancia precisamente hoy, en la época en que se complican de un modo gigantesco los sistemas de las relaciones sociales y se acelera el proceso social: en la época de los movimientos sociales de masas, la humanidad se ve ante la imperiosa necesidad de adoptar soluciones responsables y científicamente fundamentadas. En estas circunstancias incrementa la necesidad de elaborar, desde el punto de vista científico, el sistema de orientación social de la sociedad y el individuo, sistema en que los programas de largo alcance —que prevean una restructuración cualitativa y la humanización de todo el conjunto de relaciones sociales— combinen con el conocimiento detallado y, en lo posible, más estricto, de los diversos mecanismos que funcionan realmente hoy, en la fase concreta de desarrollo de una u otra sociedad, en la esfera de la producción, del consumo, la política, la cultura, la sicología social e individual, etc., que combinen con los conocimientos de las posibilidades objetivas y de los marcos de la práctica social en un determinado espacio de tiempo y lugar.

Una de las consecuencias ideológicas del desarrollo unilateral específico de la investigación científica social en Occidente fue el desprestigio de la sociología, como tipo de conocimiento científico, ante las capas de la opinión pública que se pronuncian en defensa de los ideales del humanismo y la democracia. En tal situación, adquieren popularidad las teorías crítico-sociales que son una reacción peculiar y —como procuraremos demostrar— "unidimensional" en su fondo, a la activación de las formas alienadas de la investigación sociológica.

La actitud unilateral puramente negativa hacia la metodología y la práctica de la ciencia social contemporánea lleva a consecuencias de gran gravedad. Un ejemplo palpable de ello es la concepción de Marcuse. Cualquier teoría crítico-social trata, habitualmente de describir la sociedad que es objeto de crítica, de describir las relaciones típicas para esa sociedad, los mecanismos de conducta del hombre, la estructura del papel correspondiente al individuo, sus móviles e inquietudes, etc. Y si el teórico, al describir la sociedad se niega en principio a utilizar los procedimientos y métodos de la investigación social científicamente profesional, con mayor frecuencia se ve obligado a recurrir a sus representaciones subjetivas, o a las representaciones corrientes en la conciencia habitual, que aparecen para él como cierta cosa evidente.

Marcuse renuncia a emplear los instrumentos que le proporciona la investigación científica moderna, capaces de ayudar, en cierta medida, a hacer la comprobación objetiva y la evaluación de esas representaciones, por ejemplo, a establecer el grado de representatividad que poseen los hechos que saltan de inmediato a la vista y sirven de base para toda una serie de representaciones corrientes. Puede perfectamente ocurrir, y ocurre con frecuencia, que las representaciones que le parecen al crítico adecuadas a las características del orden de cosas en la sociedad moderna, están en realidad penetradas de ilusiones fetichistas, son formas trasformadas de la conciencia, llevan implícitas

el sello del influjo de prescripciones ideológicas, estereotipos, estados de ánimo, ilusiones típicas para el pensamiento conformista refutado por el crítico social. Esas representaciones pueden ser la condición, y al mismo tiempo el resultado, de la limitación y la "unidimensionalidad" de ese pensamiento, "unidimensionalidad" condicionada, ante todo, por las formas apologistas de aplicar los conocimientos sociales, por el pedido social, hecho por la burocracia, por la inclusión funcional de ese conocimiento en la atmósfera ideológica de la sociedad dada.

Expliquemos esta idea en el ejemplo de las construcciones teóricas de Marcuse. Es sabido que le preocupa, en primer lugar, el carácter del influjo que ejerce la producción industrial moderna y la técnica contemporánea sobre la sociedad y el hombre; en ese influjo, precisamente, ve la fuente principal de la "unidimensionalidad" conformista de la conciencia y de las formas burocráticas antihumanas de la organización social. Y aquí se revela que Marcuse prácticamente admite como cierto el postulado de partida del pensamiento "cientista" apologético que encontramos en los esquemas de W. W Rostow y en otros partidarios de la teoría de la "sociedad industrial" que bien es sabido (y también lo sabe Marcuse), es la expresión de los intereses de la burocracia monopolista de Estado. Marcuse, al someter a su crítica esta teoría como manifestación típica del pensamiento "unidimensional" y "funcionalista-tecnicista", *en los hechos,* con muy poco sentido crítico, copia y reproduce en su concepción la lógica del razonamiento típica para W. W Rostow y especialistas por el estilo, funcionarios al servicio de la organización burocrática contemporánea en EE.UU.

Hay que tener presente que tanto la apología consciente como la inconsciente de la burocracia parte hoy, con mayor frecuencia, de los esquemas lógicos del determinismo tecnológico: la apología considera la burocratización como un resultado presuntamente necesario y como una condición imprescindible para el desarrollo racional y

eficaz de la producción industrial moderna y la economía en su totalidad. La burocracia monopolista de Estado, como es notorio, entiende y presenta su propia actividad y su propia organización, en primer término, en los conceptos y los términos de la rentabilidad económico-técnica. E impone esta prescripción apreciativa interna a la investigación social como limites topes y puntos de orientación para su desarrollo.

Esta organización, al igual que el pensamiento "cientista" y el "unidimensional" pequeñoburgués que se adaptan a la organización burocrática, se presenta como el símbolo del bienestar material y de la eficiencia económica. Pero así es como se la imagina también Marcuse, quien expresó con tanta energía su indignación con motivo del pensamiento "unidimensional". Porque en Marcuse la relación recíproca del bienestar material del hombre, las formas burocráticas y deshumanizadoras de organización y la técnica moderna se contemplan como una cadena unilineal de dependencias causales.

Con este modo de pensar quedan ocultos los nexos objetivos entre la organización burocrática deshumanizadora y el carácter de las relaciones materiales objetivas, así como entre aquélla y el sistema de la cultura y el de valores existente en la sociedad concreta.

Es sabido que C. Marx estudió estos nexos, y demostró en el tomo III de *El Capital la dualidad interna de las formas de administración de la producción socializada en el capitalismo.* Marx demostró que la organización de la administración no sólo se supedita aquí a las necesidades objetivas para dirigir de un modo racional la producción industrial moderna, sino —y esto es particularmente importante— a los intereses clasistas de las capas sociales que predominan económicamente y detentan el poder sobre las cosas y los hombres. La elección de las alternativas en el proceso de dirección, la elección de los criterios para la eficacia de la dirección depende del sistema de valores dominantes que, en última instancia, reflejan la estructura

social-clasista objetiva y el tipo de cultura de la sociedad dada, históricamente condicionado.

Marcuse da por cierta, e incluso convierte en uno de los postulados principales del pensamiento "crítico", la idea típica para la teoría de la "sociedad industrial única" y, en esencia, formulada precisamente en los marcos de esa teoría, sobre la ausencia de diferencias sustanciales entre el capitalismo moderno y el socialismo (véase la conversación de Marcuse con el corresponsal del periódico *Le Monde*, el 11 de mayo de 1968). Esta idea, que en la pugna ideológica actual cumple una determinada función, aplaca en la conciencia del pequeñoburgués la naturaleza de la propiedad privada inherente a las relaciones capitalistas y tergiversa la verdadera esencia del socialismo científico de Marx y Lenin. No es casual, por eso, que en la concepción de Marcuse el concepto de "sociedad contemporánea" se identifique en la mayoría de los casos con el de "sociedad industrial avanzada" (igualmente tomado sin sentido crítico de las teorías de W. W. Rostow, Raymond Aron y otros), y entre los rasgos fundamentales que la definen no se incluye la actitud hacia los medios de producción ni hacia la propiedad. Cuando Marcuse hace una definición generalizada de la organización económico-administrativa de la sociedad moderna, al igual que los partidarios de la teoría del "desarrollo industrial", elige como modelo de partida la organización del quehacer de producción y administración *dentro* de una empresa industrial moderna, donde la socialización de las funciones y de algunos eslabones se hace en el seno de un sistema regulador-racional único de división del trabajo e intercambio de actividades. Se omiten por completo las bases económico-políticas y las características de esa organización, lo cual, como se sabe, también es típico precisamente para el pensamiento apologético burgués.

La investigación social con orientación burocrática concentró su atención esencial en los problemas de la dirección y la "socialización" del hombre, aplicables a las ne-

cesidades funcionales de esa dirección, en el estudio de determinados parámetros y cualidades del individuo con los que está relacionada la acción de los mecanismos del conformismo.

Todas las propiedades y mecanismos del individuo que contradicen a las prescripciones de esta finalidad concreta o no se acomodan a sus marcos, ya bien no fueron objeto de una investigación profesional, ya bien se abordaron como una alteración funcional y como síntomas de "conducta aberrante". Se puso el acento en la capacidad de la conciencia para ser manejada y controlada. Se consideraba como tarea fundamental recoger y sistematizar datos empíricos que se supeditaran a las dependencias ya descubiertas por los investigadores o que ya "funcionaran" en la práctica de manipulación con las personas. Ese acento ya revestía una significación *ideológica* característica. Era índice de un determinado sistema de cálculo, computación y estudio del hombre, de sus propiedades y cualidades sociales. Este sistema es calificado por Marcuse, con toda razón, como "unidimensional", que vela las contradicciones reales y la dualidad de la naturaleza de la sociedad capitalista.

Mas, al mismo tiempo, Marcuse admite como justo el panorama "unidimensional" de la sociedad moderna y la situación del hombre en ella, está de acuerdo con las representaciones usuales de que en esta sociedad, enfocada tan sólo en relación con la técnica moderna, imperaría una sola tendencia universal y omnipotente hacia el conformismo, de que la conciencia se estaría haciendo cada vez más dúctil al control. Es precisò tomar en cuenta, además, que la indagación social manipuladora y orientadora, ligada estrechamente —desde el punto de vista histórico—, en algunos países de Occidente y, en particular, en EE. UU., con la organización de la publicidad comercial masiva, concentró su atención preferentemente en la individualidad del *hombre-consumidor y comprador*, en el estudio de los mecanismos que incitan a comprar y consu-

mir (mecanismos compensatorios, móviles relacionados con el prestigio social, etc.), en las posibilidades de controlar los deseos consumidores del hombre, de estimularlos y lograr el efecto sicológico para satisfacerlos.

Estas formas especiales utilitario-pragmáticas de enfocar los problemas del consumo por parte de las organizaciones que asignan sumas para la investigación, y luego por parte de los propios indagadores, se justificaban ideológicamente remitiéndose a los hechos del crecimiento de la producción en masa de artículos de consumo, a la necesidad económica de sostener el elevado ritmo de aumento de la producción, etc.

La atención unilateral y acentuada hacia los anhelos y hábitos consumidores del individuo, que determinaron el carácter de las prescripciones de trabajo del investigador profesional, estaba intrínsecamente ligada a una actitud ideológica particular hacia el hombre moderno, a las formas "unidimensionales" ideológicas de visión e interpretación de la esencia de ese hombre.

Marcuse, sumamente preocupado por los hechos del progreso de la sicología consumidora, de la actitud consumidora hacia la vida, no interpretó —pese a ello— con sentido crítico estas formas "unidimensionales" de la visión. *Tomó demasiado en serio la ensoberbecida ideología "optimista" de la publicidad comercial masiva.* Debido a ello en su teoría comenzó a dominar la representación "unidimensional" acerca de la sociedad industrial avanzada moderna, como si se tratara de una sociedad que presuntamente se convierte con toda naturalidad (en virtud de su desarrollo) en una sociedad "consumidora". Surgió un panorama unilateral, "unidimensional" del individuo, típico para esa sociedad: es el "hombre-consumidor" (*Homo consumens*) que, además, posee una conciencia satisfecha e incluso "feliz".

En esencia, quedó al margen del campo visual del "pensamiento crítico" de Marcuse la cuestión de las fuentes de la pobreza y los bruscos contrastes sociales en el ni-

vel de vida de los países del capitalismo avanzado. También quedó al margen de su campo visual la dialéctica de las necesidades vinculadas con el desarrollo espiritual del individuo. Se interpretan asimismo de un modo "unidimensional" los hechos palpables de insatisfacción de los hombres por el nivel de consumo, hechos que distan mucho de ser el índice de una actitud estrictamente consumidora hacia el mundo, con harta frecuencia están condicionados por las justas y necesarias reivindicaciones de las masas trabajadoras, que deben ser incluidas en el programa del humanismo práctico y teórico.

Es sabido que la teoría del análisis estructural-funcional elaborada en EE.UU., así como la práctica investigadora que se basa en ella, utilizaron como modelo de trabajo, ante todo, el modelo "de valores y normas" de la sociedad, de acuerdo con el cual la sociedad se enfoca como un *sistema de los valores y normas vigentes, más usuales,* expresados en las esperanzas de los hombres y en el carácter humano, objetivados en instituciones y formas de actos sociales. Ese modelo estaba destinado a considerar a la sociedad como cierta cosa íntegra, pero de una integridad *sui generis,* observada, en primer término, a través del prisma de mecanismos que funcionan para conservar su relativa estabilidad interna.

Este modelo fue realmente construido *en una* "dimensión" *determinada.* No podía abarcar, y fundamentalmente, comprender la dialéctica interna del ser de la conciencia social, ni explicar el autodesgarramiento interno de la base terrestre de la sociedad, típica para determinadas fases de su desarrollo, y puesta con particular precisión de manifiesto en la sociedad donde hay clases con intereses contrarios que chocan entre sí. Ese modelo no pretendía, ni podía hacerlo, explicar la lógica objetiva del tránsito de unas formaciones sociales a otras, la lógica del despliegue de las contradicciones intestinas, que "trabajan" contra la integración y la autorreproducción del sistema capitalista y engendran las revoluciones sociales.

El acento unilateral puesto en los mecanismos de la integridad ideológica, para cuya fijación se utilizó el modelo funcionalista de valores y normas, se apuntalaba con las formas predominantes de visión ideológica que presentan a la sociedad capitalista actual cual una "totalidad unidimensional", en la que cualquier contraposición y conflicto sociales podrían solventarse y eliminarse por medio de la organización funcional-racional del aparato administrativo y la manipulación con las mentes, los sentimientos y los deseos de las personas.

Marcuse censura esa "totalidad unidimensional" y la considera incompatible con el libre desarrollo de la personalidad, las aptitudes individuales y la iniciativa; la califica de nueva forma enmascarada de esclavitud. Mas, al mismo tiempo, queda insuperada en su conciencia la "unidimensionalidad" ideológica en la visión de la sociedad que lo circunda, típica también para el pensamiento apologético unilateral-funcionalista. Mas, a diferencia de los apologistas directos, Marcuse pone un signo "menos" ante semejante definición "unidimensional". La "totalidad social" interpretada de un modo unidimensional y admitida sin sentido crítico como realidad única, se rechaza de la misma manera unidimensional y total.

Y aunque Marcuse se declare heredero de la filosofía clásica alemana y llame a pasar del simple pensamiento positivista al pensamiento dialéctico, no comprende la esencia de la dialéctica como álgebra de la crítica revolucionaria. Se le puede aplicar la definición precisa de Proudhon, hecha por Marx: al leer a Hegel, no fue más allá de la negación simple.

En la concepción de Marcuse la crítica es *emocional-axiológica,* está aislada de la realidad pluridimensional y contradictoria; se separa del desarrollo interno de la ciencia social, de la investigación sistemática sociológica, histórica, económica y socio-sicológica de los multiformes procesos y nexos sociales de actualidad. No es capaz de integrarse en la teoría y comprender a fondo, desde las

77.—10*

posiciones de la dialéctica, *la actitud real y la lucha de diferentes tendencias contradictorias y antagónicas* en la esfera de la producción material contemporánea, en el ámbito de su organización social, en la estructura clasista social, en la conciencia y la conducta de los individuos; no es capaz de descubrir y de evaluar con suficiente exactitud las tendencias reales que ya son hoy —o pueden ser mañana— la base y el caldo de cultivo para los movimientos sociales prácticos, que realizan las alternativas verdaderas, y no ilusorias, de la historia contemporánea.

En el ejemplo de la concepción de Marcuse vemos las particularidades típicas de la conciencia, crítica por sus aspiraciones subjetivas, que, no obstante, no revalúa, ni puede hacer una revaluación sustancial de los fetiches falsos, típicos para la conciencia ideológica habitual, dominante en la sociedad que él rechaza. El modo de pensamiento, aparentemente orientado hacia un enfoque crítico de la realidad, está de hecho internamente trabado por un *esquematismo no crítico, ideológicamente habitual.* Marcuse admite por realidad un esquema depurado de contradicciones dialécticas objetivas y verdaderas; y luego ataca con toda su energía ese esquema y ese modelo de sociedad idealizado por la conciencia "unidimensional".

La diferencia entre la apología y la "crítica", tal como se la presenta en los trabajos de Marcuse, es la diferencia en la actitud puramente evaluadora (admisión o censura) hacia la situación social, *anotada y abordada con un método no dialéctico, afín en principio.*

El enfoque unidimensional de la realidad vigente y de las tendencias de su desarrollo impide a Marcuse advertir las vías de tránsito de lo real a lo deseado. *Por eso lo deseado sólo se figura como la negación mecánica y absoluta de lo real.* El estado contrario, supuesto como el ideal, simplemente se afirma y se divulga; mas no se investiga en lo más mínimo los procesos objetivos y las posibilidades de pasar a ese contrario, del tránsito como proceso histórico natural.

Marcuse se considera socialista, pero el lector en vano tratará de encontrar en sus trabajos una exposición sistemática, y hasta cierto punto lógicamente fundamentada, del programa de las transformaciones socialistas. Las definiciones del ideal socialista que pueden hallarse en esas obras son vagas en extremo, indefinidas, en general; comúnmente se ofrecen en un plano *abstracto-antropológico*. Prácticamente no se plantean, o bien se trasponen como secundarios, los problemas de economía política o de estructura y organización del socialismo. Se habla mucho (y también en un plano muy general) del "cambio fundamental de la orientación en el progreso técnico", de la "restructuración total del aparato técnico", de la "eliminación de la racionalidad técnica", etc. Marcuse no niega que el socialismo requiere un alto nivel de desarrollo técnico, pero no sabe en qué se diferencia ese desarrollo de los procesos modernos que generalmente se señalan con el concepto de "revolución técnico-científica", y lo confiesa con toda franqueza. También confiesa su incapacidad para responder cuáles son precisamente las tendencias internas y el potencial de la producción moderna que preparan inminentemente el tránsito al socialismo.

Marcuse comprende, y esto no puede por menos que señalarse, que las concepciones generales referentes a los cambios sociales cardinales deben basarse en el análisis científico de las tendencias del desarrollo social, que existen ya hoy, que nacen en los marcos de la actualidad y preparan esos cambios sociales. Al hablar de los criterios de la evaluación y la preferencia de las distintas proyecciones históricas, Marcuse indica con justa razón: "Estos criterios deben referirse a la manera en que un proyecto histórico realiza las posibilidades concretas, pero no las posibilidades formales, sino las que llevan implícitas las modalidades de existencia humana." [11] Pero esta idea justa sólo se declara de un modo formal y es aplastada cons-

[11] H. Marcuse, ob. cit., pág. 219.

tantemente por las costumbres del pensamiento "unidimensional" metafísico y, en su base, utópico. A Marcuse sólo le queda, en esencia, apelar a los conceptos universales de los valores: a la "Libertad", la "Belleza", la "Felicidad", etc. Además, Marcuse reconoce en parte lo utópico que es absolutizar los conceptos universales como tales, enfocarlos aisladamente del verdadero análisis social científico y dialéctico. "El socialismo vuelve a significar una idea abstracta" —reconoce no sin lamentarlo.

Marcuse sueña con la revolución social, socialista, mas confiesa, al mismo tiempo (y esta confesión aparece de distintas formas en todas sus últimas obras fundamentales), que no ve en el mundo contemporáneo a las fuerzas sociales reales que pudieran ser agentes de una trasformación auténticamente socialista y cardinal de la sociedad. "La teoría socialista, por muy verdadera que sea, no indica ni predice los futuros agentes de la transformación histórica" —escribía en 1966.[12]

Es notorio que Marcuse no cree en las posibilidades del proletariado en los países industrialmente avanzados del capitalismo. Pero en nuestros días se le considera con frecuencia como el trovador de la "energía revolucionaria" y de las "aspiraciones revolucionarias" del estudiantado y de la intelectualidad con espíritu radical.

En efecto, Marcuse estima que las fuerzas principales que se oponen en una forma más concreta al capitalismo corporativo actual son, por un lado, la denominada "intelectualidad de la clase media" y, particularmente, los estudiantes y, por otra parte, la población oprimida de los ghettos: grupos sociales y minorías nacionales étnicas que están en lo más "bajo" de la sociedad burguesa. Marcuse aplaude la rebeldía social de estos grupos, pero (y esto es importante subrayarlo) reconoce, en primer término, que representan a la minoría de la población; en segundo, que ninguno de esos grupos constituye una "base humana"

[12] *Socialist Humanism*, p. 117.

del proceso social de la producción contemporánea. De ahí que extraiga la conclusión: "Estos grupos oposicionistas no pueden por sí solos ser considerados como agentes históricos del cambio radical." [13] En el mejor de los casos, opina Marcuse, el movimiento estudiantil o la rebelión en el ghetto redundarán en una desintegración de la sociedad vigente.

Y aunque en su conversación con el corresponsal de *Le Monde* (11. V. 1968) Marcuse negó rotundamente que él fuera un "derrotista", ***su teoría crítico-social no puede en modo alguno, objetivamente, infundir seguridad y esperanzas de victoria en la mente y el corazón de las personas que se pronuncian hoy activamente por la creación revolucionaria de la sociedad socialista, por la realización de los ideales de la democracia socialista y del humanismo socialista.*** Dentro de esta teoría las perspectivas de transformaciones sociales cardinales no obtienen, en el fondo una fundamentación científica, y por ende se convierten objetivamente en una utopía. No es casual que Marcuse termine su libro fundamental con estas palabras: "La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos capaces de llenar la brecha entre el presente y el futuro; al no hacer promesas ni mostrar ejemplos de éxito, permanece siendo negativa. De modo que quiere ser leal para quienes sin tener esperanzas, entregaron y entregan su vida a la Gran Negación." [14]

H. Marcuse, al deslindarse de los métodos directos de defensa del régimen capitalista, al declarar con franqueza que no cree en la victoria de las fuerzas progresistas en la lucha contra ese régimen y al sosegar a todos los que libran esa lucha en los hechos y no de palabra, lleva objetivamente su teoría a un fin cabalmente lógico. El pen-

[13] Citado por el texto del informe en el simposio de la UNESCO, mayo de 1968.

[14] H. Marcuse. *Ob. cit.*, p. 257. Versión española publicada (en *Ciencias Sociales contemporáneas*, Academia de Ciencias de la URSS, núm. 3, Moscú, 1969).

samiento que pretende tener una fuerza crítica revolucionaria sólo deriva en una frase romántico-ingenua o en una moralización especulativa indefensa.

La negación crítica de la sociedad capitalista contemporánea carece en la teoría de Marcuse de un fundamento realmente *teórico* y filosófico-metodológico, y de una base científica. En el fondo, la "crítica" llega a su punto culminante cuando toma nota y fija las sensaciones morbosas de la conciencia habitual y no desarrollada de los grupos de personas con espíritu oposicionista respecto de la burocracia monopolista de Estado. Marcuse da forma teórica a esta protesta espontánea, en mucho anarco-individualista. Si descontamos la "valiosa" censura del capitalismo, en la doctrina de Marcuse queda una presentación de la sociedad capitalista que repite muchos estereotipos de la apología ideológica moderna y es un "positivismo críticamente encuadrado", un "positivismo al revés". En la concepción de Herbert Marcuse, *"el pensamiento unidimensional" se da la batalla a sí mismo.* La negación del capilismo se hace sobre la base de la conciencia fetichista burguesa contemporánea.

BIBLIOGRAFIA DE LAS OBRAS PRINCIPALES DE MARCUSE

"Ubber konkrete Philosophie", en *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik,* 1929.

"Transzendentaler Marxismus", en *Die Gesellschaft,* 1930.

Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit (Tesis de doctorado, Friburgo), Francfort, 1932 y 1968 (Vittorio Klosterman).

"Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus", en *Die Gesellschaft,* 1932.

Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Socio Theory, Londres, 1941 (hay trad. española).

Eros and civilization. A Philosophical Inquiry into Freud. Boston, 1955 (hay ed. esp. de Joaquin Mortiz, México D. F.).

Soviet Marxismc. A Critical Analysis, New York, 1958 (ed. esp. de "Revista de Occidente", Madrid).

One-dimensional Man, Boston, 1964 (ed. esp. de Joaquin Mortiz, México, D. F.).

Kultur und Gesellschaft (2 tomos), Francfort, 1965 (hay ed. esp. del tomo I, Sur, Buenos Aires, que comprende:
"La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado";
"Acerca del carácter afirmativo de la cultura";
"Filosofía y teoría crítica";
"A propósito de la crítica del hedonismo").

Negations. Essays in critical Theory, Boston, 1967 (Comprende los textos siguientes:

"The concept of Essence";

"Love Mystified: A critique of Norman O. Brown and A Reply to Herbert Marcuse by Norman O Brown";

"Agressivnes in Advanced Industrial Society".

Los textos restantes son traducciones de varios ensayos publicados en alemán en *Kultur and Gesellschaft*

A critique of Pure Tolcrance (textos de R. P. Wolff, B. Mooe, Jr. y H. Marcuse), Boston.

Das Ende der Utopie, Berlin, 1967 (ed. esp. de Siglo XXI, México D. F.)

And Essay of Liberation, Boston 1969 (ed. esp. de Joaquin Mortiz, México D. F.).

marcuse ante sus críticos

HACE ya más de dos años, el pensamiento de Marcuse se encuentra en el centro de agudas polémicas y apasionadas discusiones. Para muchos su nombre aparece asociado, por primera vez, a los movimientos estudiantiles de Berlín y París de 1967 y 1968 respectivamente. Pero los especialistas conocían a Marcuse, desde hacía ya largos años, como un pensador europeo muy destacado.

Los trabajos críticos sobre Marcuse seleccionados en este libro pertenecen a distintas posiciones marxistas, ya que las polémicas con Marcuse tienen lugar, principalmente, dentro del pensamiento marxista. La recopilación de los trabajos críticos se presenta aquí sobre la base de ofrecer primero algunas de las ideas fundamentales del escritor con el que se discrepa, para que el lector pueda juzgar no sólo a través del crítico, sino teniendo a la mano la versión original de los temas e ideas puestos a debate. Teniendo, pues, como marco de referencia las tesis fundamentales de Marcuse, expuestas por él mismo, sin pasar por la criba de sus expositores-críticos, el lector podrá juzgar por sí mismo el alcance y fundamento de las diversas posiciones críticas que en este volumen se manifiestan.

MARCUSE/MALLET
GORZ y otros

COLECCION 70